饶宗颐

二十世纪学术文集

卷一　史溯

中国人民大学出版社

饶宗颐

二十世纪学术文集

卷一　史溯

中国人民大学出版社
· 北京 ·

小　引

20 世纪为中国学术史之飞跃时代，亦为反哺时代。何以言之？飞跃者，谓地下出土文物之富及纸上与田野调查史料之大量增加。由于考古学之推进，可征信而无文献纪录之历史年代，已可增至七八千年之久。反哺者，谓经典旧书古写本之重籀，奇字奥旨，新义纷披，开前古未有之局。

余之生，值 1917 年，实为王静安考证殷代先公先王之年。洹水甲骨之面世，至于今岁 1999 年，恰当期颐大齐之数，而余年且八十有五矣。当代学术之显学，以甲骨、简帛、敦煌研究之者成就最高，收获丰富，影响至为深远，余皆有幸参预其事。他若楚辞与楚学之恢弘、滋大，而垂绝复兴之赋学与文选学，余皆曾致力，不无推动之绩。至余所开拓之新业，如潮学、比较史前文字学与悉昙之学，则亦薄著微劳。本书为诸论文之结集，所以命名为“饶宗颐二十世纪学术文集”者，即以本世纪之新资料新路向为研究主要对象，盖纪其实也。

为迎接 21 世纪之来临，新写本之不断出土——近时郭店楚简，对于学术界之震撼，即其著例，故将另有新境界之展开，新校雠学之诞生，更有助于此一新事业。古典重温，新义滋起，或可能导致未来之文艺复兴，谨拭目以俟之。

本集所采，以单篇论文为主，依类相从，以便寻检。相当于一部巨型之《选堂集林》。属于新资料之专著，间亦作为附录。其旧著有因新资料而加修订，借此次刊布，谨求教于方闻之士。

书中采录兼有 2001 年之作，因所论仍属旧问题，因并附入焉。

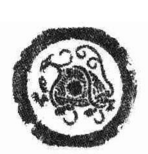
2002 年 1 月　饶宗颐谨记

饶宗颐二十世纪学术文集

目录

卷一 史溯

目录



神话传说与比较古史学

卷一

饶宗颐二十世纪学术文集·史溯

目 录

论古史的重建

远东地区居民，大抵为汉藏语系及印欧伊兰语系。以种族言，前者为夷、越、戎、羌与诸夏所由构成。后者自昔统称曰胡。汉、胡对立，为汉、唐记载之所常见。

以宗教信仰言，后者即佛、袄、回诸教入华之媒介人物。百川汇合、万汇交融，以形成今日中华民族文化之共同体。自红山文化发现以来，又知远古东胡琢制夷玉工艺之卓绝，其庙墓坛壝结合形态，具见天圆地方观念之悠远。女神形状与西亚更多类似。余尝举哈拉发（Halaf）女神肩上之⊞号，与甲骨文巫字及周原所出白色西域人头部刻符之一致，中外远古文化交流之迹，粲然可见，非一般想像始料所及。地不爱宝，出土文物上之文字记录，若甲、金、简、帛等等，数量之富，与纸上文献资料，可相匹敌。以甲骨文而论，若干万片文字，诚为古史之无尽藏，倘能细心寻究，有无数新知，正待我人之探测，其事有同于开矿。略举其例：濮阳墓地之龙虎图案，足以推证卜辞之侑祭龙虎，非星象莫属。卜辞有河字而无江汉，实则漥即漾水，为汉水之源。从卜辞零碎资料，可以重构殷代之日书。凡此种种，皆余近年之新见，有待高明之扬榷。余所以提倡三重史料，较王静安增加一种者，因文物之器物本身，与文物之文字记录，宜分别处理；而出土物品之文字记录，其为直接史料，价值更高，尤应强调它的重要性。

有些未来主义者，着眼于将来，热情去追求他所虚构的理想。其实，如果对过去没有充分清楚的认识，所得到的，徒然是空中楼阁。“未来”必须建

筑在“过去”历史的基础之上，否则，所有的虚拟假设，其目标与方向，往往是不正确的误导。反思过去史学界，从洋务运动以后，屡次出现这种过失，不免患了幼稚病。所有新与旧之争，伪经、疑古之争，本位文化与全盘西化之争，都是走许多冤枉路。回头是岸，现在应该是纳入正轨的时候了。以前许多错误的学说，像说古代只有龟卜而没有筮卦、易卦是从龟的形体演变而来；说五行思想要到汉代才正式发生，把古代某些制度演进的硕果尽量推迟，使古籍上的许多美丽的记录完全无法理解而受到贬视。由于不必要的假设，把事物的年代推后，反而怀疑古书种种的可信性。国史是一条绵延不断的长流，又吸收、汇合许多支流，蔚成大川。世界上没有其他国家像我们这样长远经过多民族融合而硕果仅存、屹立不动的时空体制。西亚、希腊已经过了无数次更易主人、历尽沧桑的文化断层。中国迄今还是那个老样子。中国科学智慧的早熟，如音乐音阶在六千年前已产生七孔笛，即其一例。近年大量丰收的出土文物，使古史景象完全改观。我们不能不正视历史的真实面貌。以前对于古史的看法，是把时间尽量拉后，空间尽量缩小。我们不能再接受那些的理论。对历史上事物的产生，如何去溯源、决疑，不能够再凭主观去臆断，不必再留恋那种动辄“怀疑”的幼稚成见，应该去重新估定。

我们今后采取的途径有三：

（一）尽量运用出土文物上的文字记录，作为我所说的三重证据的主要依据。

（二）充分利用各地区新出土的文物，详细考察其历史背景，作深入的探究。

（三）在可能范围下，使用同时代的其他古国的同时期事物进行比较研究，经过互相比勘之后，取得同样事物在不同空间的一种新的认识与理解。

现在，我们的视野扩大了，不再像以前只跼促在本国的阃阈内，作“同室操戈”式的无谓争论；我们不能再像以前那样，仅停滞在几本古书、在纸上文献，翻筋斗式地去任意作先后的安排，来武断事物出现的层次；或者只赤手空拳打几套玄学式的历史学的猜拳游戏。须知，地下层出不穷、浪翻鲸掣似地出现古物，正要求我们须更审慎地、冷静地去借重它们以比勘古书上种种记录，归纳出符合古书记载原意的合理解释，而寻绎出有规律的历史条理。

我们要避免使用某一套外来的不切实际的理论去堆砌主观架构，来强行套入，作出未能惬心餍理的解说，这是懒惰学究的陈腐方法。我们亦要避免

使用旧的口号，像“大胆假设”之类，先入为主地去作一些“无的放矢”的揣测工夫，这是一种浪费。总而言之，我们要实事求是，认真去认识历史。今天三重资料的充分提供宝贵资料记录，我们恍如走在山阴道上应接不暇，好像陈设满汉筵席，让我们好好去品尝，时代要求我们去辨味、去咀嚼。我们现在可以见到的东西——古史文物，已超过束晰时代汲塚所出的若干倍。古史的重建运动，正在等候我们参加，新的成果正待我们去共同努力。揭谛(go)！揭谛（go)！莎婆诃！

刘起釪先生在他的《古史续辨》序言，劈头儿便谈到《古史辨》第8册的往事，我所拟的该书第8册目录，经于1940年在成都齐鲁大学的《责善》第1卷第3期披露，至今已经历了半个世纪。中间有些出版界人士要我照着该目录重新加以编印，我因为工作关系没有暇晷答应。其实，主要是我的古史观有重大改变了。

记起我在弱冠前后，尤其在中山大学广东通志馆工作的时候，馆藏方志千余种，占全国的第二位。那时候，我深受顾先生的影响，发奋潜心，研究古史上的地理问题。曾经把古书所有与地名有关的记载抄录若干册，《楚辞地理考》即其时得以刊布的一种。当日古代地理研究的讨论文字集中在《禹贡》一刊物，该刊亦曾印行过一期《古代地理专号》，我和钱先生讨论的文章亦发表在该期，我对顾老的“古史中地域扩张”论点，已有不同的看法。那些依据地名迁徙，作出推论，滥用同音假借来比附音义相近的地名，建立自己一套想像所考虑到的“地名层累”（“层累”二字可能取自顾先生的层累造成的古史观)，许多古史地名都给以重新搬家。于是西周建国改为由秦迁晋，楚的洞庭、沅、湘不在湖南而移至湖北。这些论点从表面看来，似是言之成理，但经不起推敲。我认为关于把古史地域的尽量缩小，同名的古史地名可作任意易位，这是不牢固的推理方法，这样连篇累牍的讨论是没有意思的。在我屡次比勘之下，觉得无法接受，只有失望。所以我决定放弃第8册的重编工作，原因即在此，遂使《古史辨》仅留下只有七册，而没有第8册，这是我的罪过。顾先生把我带进古史研究的领域，还让我参加《古史辨》的编辑工作，我结果却交了白卷。

我的思想改变，我不敢说是“入室操戈”，但真理在前面，我是不敢回避的。古史记载出于后代许多增饰附会，王仲任谓之“虚增”，是应该加以廓清的，这无疑是《古史辨》工作的最大贡献。但把古代文明过于低估（如说湘水流域汉初文化尚低之类)，把古代空间缩得太小，反而离开史实。近期各地

古物的出土，本身已作充分证明，应当重新论证。我的文集第1册开宗明义是讨论古史问题，我所采用的方法和依据的资料虽然与顾先生有些不同，可是为古史而哓哓置辩，这一宗旨老实说来，仍是循着顾先生的途辙，是顾先生的工作的继承者。谨以此书敬献给顾老，表示我对他的无限敬意。

记得陈寅老在《彰所知论与蒙古源流》一文中说过：

> （元代先世系统的构成）是逐层向上增建。其例原不限于蒙古史，其他民族相传之上古史，何独不然！

这无异说是层累造成。顾老过去何曾不是运用这一观点来处理古史材料，可惜当时出土东西不多，但方法仍是正确的。

出土文物如果没有文献作为媒介说明的根据，直接的报导，只有考古学上的数据。这和当时的人地关系无法取得某历史事件的联系与说明。仅有“物”的意义、没有“史”的实证。许多人轻视纸上记载，我认为二者要互相提携，殊途而必同归，百虑务须一致，才是可靠可信的史学方法。

谈三重证据法

——十干与立主

目前要细谈夏代文化，尚嫌太早。本人虽曾游历豫、晋各地，在博物馆看到一些古陶；但许多有关实物，尚未正式接触，故谈不到研究。所谓夏文化，从广义说，可从文献记载上的夏礼，结合出土资料加以探讨。现在试从这一角度来谈：

古《礼经》每记“夏祝”。夏、殷、周三代礼制的差别，儒家经典言之不厌其详，现在只谈天干命名和丧礼立主二事，来考察殷人如何因袭夏礼的迹象。

夏末诸帝帝号有胤甲、孔甲和履癸。（今本《纪年》无“履”字只称癸）胤训嗣，孔训嘉，履和礼二字互训，诸帝号皆在天干上加一美名，这和殷王名号的戋甲、阳甲、沃甲等完全一样。可以看出商人在王号制度上是有因循夏代的迹象。殷代先公先王名曰癸的只有早于夏桀一些时候的示癸（卜辞称示癸）一人。示癸即成汤的父亲，其他无所闻。桀被放于南巢，死于亭山，国破身亡，自然无法取得庙号。这个癸字当是生称，不能说他生或死于癸日，由后人依据他的忌辰为之立庙号。如果夏主的甲、癸不是忌日，殷人当亦如之（纣称帝辛，纣之子武庚，故“辛”与“庚”不可能是庙号，亦是这个道理）。

可是向来一般甲骨学者都采用三国谯周的说法（见《古史考》），把所有殷代先王的甲乙名称说是忌日的庙号。卜辞所见的三匚六宗，说者都认为是出于成汤所追定。其实祀典上从示壬、示癸才开始有用甲乙名称的配偶，以

前无之。示壬配曰妣庚，示癸配曰妣甲，庚和甲日干不相次，于省吾认为是根据当日的典册，但非出自成汤时，因示癸、妣甲是成汤的父母，应该称为父癸和母甲，但卜辞所见是称示癸和妣甲，可见必出于成汤以后礼官的典册。说甚有理。

《大戴记・诰志》："天子，卒葬曰帝。"谯周言"死者庙主曰甲"，又云："夏、殷之礼，生称王，死称庙主，皆以帝名配之，天亦帝也。"（《殷本纪》索隐引）按《礼记》："措之庙立之主曰帝。"（《曲礼》下）郑玄注："同之天神"。这是说立为木主放入庙内才可以有"帝"的称号，那是把死者当天神来看待。李学勤缀合《库方》九八五和一一〇六，举出卜辞有一则：

> 乙巳卜，其示帝？
> 乙巳卜，帝日，叀（惟）丁？叀乙？又日叀辛？又日。（以上一面）
> 乙巳卜，其示。　弜。
> 乙巳卜，帝日，叀丁？

此条见《合集》一一〇六，收入《美国所藏甲骨集十、十一两号缀合肋骨》的拓本。这正是卜立庙主以何日为吉，起初有丁、乙、辛三日的选择，最后才定在丁日。这条只能说是立庙主号为"帝"诹日之卜，而有三个日辰以供选择。可见立庙主不一定是甲日，主要是加上帝号，同之于天神。庙主之名可以是甲，亦可以不是甲。既有丁、乙、辛三日之卜，便该没有如忌日那样一定卒于某日。这样看来，庙号出于忌辰之说就站不住了。

汉代经学家的意见，从《白虎通》至易纬《坤凿度》及郑玄注以至晋初皇甫谧，都一致认为殷家质直，以生日为名。只有魏的谯周有点出入，《易纬》引孔子在解说前后二个帝乙同名的事实时说道："殷录质，以生日为名，顺天性也。"（《永乐大典》度字号）这里"录"字有它的特殊意义。据《礼记・檀弓》下："铭，明旌也，以死者为不可别已，故以其旗识之，爱之斯录之矣。……重，主道也。殷主缀重焉，周主撤重焉。"郑注："为'重'以存录其神。"古代立主的制度，在"措之庙立之主"之前，先立一根木头，相当于铭旌的杠。士长三尺，天子长九尺，这根木叫做"重"，置重于中庭，把死者的名字写在铭旌上，取铭置于重间，出殡时，重先行，及虞葬时，由甸人抗（举）重依道左，既虞而将重埋之。（详见《仪礼・既夕礼》）《礼记外传》云："重，未葬之前以代主也，犹以生事之，未忍作木主"。重是未有木主以

前代替神主的东西，所以说“重是主（之）道也”。重在晋代称为凶门，又称衰门。王肃《丧服要记》云：“鲁哀公曰：‘衰门起于禹。’”（《御览》引）可见重是夏时丧礼的用物，原是夏文化。殷人在重上联缀木主，周人则撤去之。重上挂着铭旌，记录死者名字，所以说“重”以存录其神。记名可称为录，殷人以生日为名，所以《易纬》说“殷录质”也。录即是“爱之斯录之”的意思。立木主是安葬后的事，虞祭的木主用桑，在未葬之前用代主之木名为重，以为死者神之所凭依。这原是夏制，殷亦因之，并缀木主于其上，即所谓“殷主缀重”。人但知立庙主，而不知立庙之前尚有代主之“重”，其作用与主相同，是一种临时的“主”，其原亦出于夏礼也。重上悬铭旌记死者之名，殷录尚质，故但书生日之甲乙为名而已。《白虎通》卷八《姓名》云：“不以子丑何？曰：甲乙者，干也；子丑者，枝也；干为本，本质，故以甲乙为名也。”我疑心殷人姓子氏，对“子”有所忌讳，故不以十二辰为名而全用十干。只有高祖亥一名见于卜辞。亥还是夏时人，乃用地支最末之亥为号。卜辞亥亦作豥，王观堂谓亥乃其正字；若然，则夏世殷商的先人命名，亦曾一度杂用十二辰，后来乃统一之改用天干，以上甲微为始。这是一项重要的礼制。

用天干甲乙为号，周初方国犹行之。《齐世家》、《古今人表》记齐太公之子丁公（伋）、继之为乙公（得）、癸公（慈母）。丁、乙、癸都是天干，但不相次。宋亦有丁公，汪中谓“夏殷之礼相沿而未革，故犹有以甲乙为号。”（《述学·玎文正》）朱骏声云：“商质，二十八王皆以生之日名也，齐盖用殷法。”周初在谥法未兴之前，仍有以甲乙为名号。

《尚书·皋陶谟》说：“（禹）娶于涂山，辛壬癸甲，启呱呱而泣，予弗子，惟荒度土功。”连续记着四个天干，自辛至甲。有的考古家把它说成婚配的对象，代表着人来看待，可是找遍先秦汉代的说法，都解说为时日。延光二年在嵩山立的开母庙石阙铭说：“爰纳涂山，辛癸之间，三□□人，实勤斯民。”《水经·淮水注》引《吕氏春秋》作：“自辛至甲，四日后往注水，故江淮之俗以辛壬癸甲为嫁娶日。”这一说是正确的。禹生启的故事，非常动人，且曾被谱为乐章，在周武王翦商灭纣、献俘的时候，籥人还奏着《崇禹生开（启）》三终，王定。（见《周书·世俘解》）由《尚书》这段话，可能夏初已使用十干，且有诹吉日之事。癸与甲周而复始，古称为“十日”，观晚期夏帝，不少以甲、癸为名，殷人踵用之。辛壬癸甲自宜以指十日中的四个日子为是。《史记·夏本纪》赞“孔子言行夏之时”，殷礼用天干记名和未葬时以

重代主，原皆夏俗。殷因夏礼，这只是其中之二事，姑妄言之。其他暂置而不论。

此外，我想借此机会说一说有关研究夏文化的材料和方法的问题。现在大家都把注意力集中在田野考古中探索夏文化的遗存，这无疑是十分重要的。夏文化的研究能否出现决定性的突破，有赖于这方面的努力。但是就夏文化的整体而言，地下遗存毕竟有它本身的局限性，而且遗存也不一定有文字标志足以表明文化的内涵；所以，我们还得把考古遗存同传世文献结合起来进行考察和研究。尽管古籍中关于夏代的材料不多，但是许多零星的记载，却往往透露着夏代社会的消息，有待我们进一步去发掘。值得特别提出的是甲骨文。在甲骨文中有许多关于商代先公先王的记载，在时间上应该属于夏代的范畴，可看作是商人对于夏代情况的实录，比起一般传世文献来要可靠和重要得多。我们必须而且可以从甲骨文中揭示夏代文化某些内容。这是探索夏文化的一项有意义的工作。总之，我认为探索夏文化，必须将田野考古、文献记载和甲骨文的研究，三个方面结合起来。即用“三重证据法”（比王国维的“二重证据法”多了一重甲骨文）进行研究，互相抉发和证明。倘能在这方面做出成绩，那么，我们对于夏代情况的了解，将会更加具体而全面。那时来讨论夏文化的有关问题，就可说是适时了。我们期待着这一天早日到来。

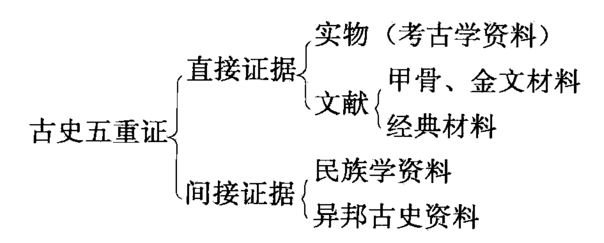
1982 年 5 月香港夏文化探讨会上致词

补记

我所以强调甲骨应列为“一重”证据，由于它是殷代的直接而最可靠的记录，虽然它亦是地下资料，但和其他器物只是实物而无文字，没有历史记录是不能同样看待的，它和纸上文献是有同等的史料价值，而且是更为直接的记载，而非间接的论述，所以应该给以一个适当的地位。况且已出土的甲骨数量十分惊人，据胡厚宣先生统计，存在的甲骨总额已超过十万片，如除去复出，实际有点夸大。目前因为文字辨认的困难，所以还未能做到“物尽其用”，取得更完满的论证结果，这正需要我们大家的加倍努力。目前甲骨研究的队伍，年老者逐渐退休，年轻者以学力关系尚接不上，还要好好地培养接班人才来展开研究工作，发挥更大的收效。西亚泥板文字，从 1851 年

Rawlinson 印行他的释读成果，楔形文研究的基础遂告奠定，至今已经取得极辉煌的成就。甲骨文发现比它只迟了半个世纪，希望学者迎头赶上。

所谓“三重证”还有另一讲法，杨向奎先生提出：“民族学的材料，更可以补文献、考古之不足，所以古史研究中的三重证，代替了过去的双重证。”他所著的《宗周社会与礼乐文明》一书正好代表这一方面的见解和研究的成就。我个人认为民族学的材料只可帮助说明问题，从比较推理取得一种相关应得的理解，但不是直接记录的正面证据，仅可以作为“辅佐资料”，而不是直接史料。民族学的材料，和我所采用的异邦之同时、同例的古史材料，同样地作为帮助说明则可，欲作为正式证据，恐尚有讨论之余地。如果必要加入民族学材料，我的意见宜再增入异邦的古史材料，如是则成为五重证了，其间相互关系有如下图所表示：



畏兽画说

宋姚宽《西溪丛语》云："《大荒北经》有神兽，衔蛇，其状虎首人身，四蹄长肘，名曰彊良，亦在《畏兽画》中，此书今亡矣。"姚氏解陶潜《读山海经三首》，独具只眼，为最早解此诗而深具卓识者，故毛晋称其能破人疑团。如姚言，古实有"畏兽画"之书，《山海经》所谓怪兽者，多在其中。考郭璞注《山经》每引之，试举如次：

"有兽焉，其状如禺而长臂，善投，其名曰嚻。"郭注："亦在畏兽画中，似猕猴。"（《西山经》）

"何罗之鱼，一首而十身……有兽焉，其状如貆而赤豪，其音如榴榴，名曰孟槐，可以御凶。"郭注："亦在畏狩（兽）画中也。"（《北山经》三）

"彊良。"郭注："亦在畏兽画中。"

郭注引"畏兽画"凡三条。另一条云："氐人国，……人面鱼身而无足。"郭注："画：胸之以上人，胸以下鱼也。"《海内南经》省称曰"画"，当亦是指"畏兽画"。

《宣和书谱》韦权草书二，其一为画畏兽。"畏兽"一名词，在后来还常被人广泛使用。

西方自两河流域三千年来即有鹰首狮、带翼狮一类之神兽，称为griffin，

拉丁文为 gryphus，源出闪语。可以“畏兽”译之。

畏之为言威也。《大盂鼎》：“畏天威。”《班毁》：“亡不成斁天畏。”天畏即天威。《书·康诰》：“天畏棐忱。”《风俗通·十反篇》引作“天威棐忱”，《诗·我将》：“畏天之威”，《庄子·渔父》：“遇人如此其威也。”宣颖注：“威，敬畏。”故知畏兽谓威（猛）之兽，可以辟除邪魅，祓去不祥。汉代神兽镜铭亦称曰“天狩”。狩与兽通。其辞曰：“上有天守”，“上有古守辟不祥”，“上有神守及龙虎”，又呼作“奇守”，如云：“辟邪配天禄，奇守并未出兮。”“刻画奇守成文章，距虚辟邪除群凶，师子天禄全是中。”皆借守为狩，神守、天守、奇守，均指畏兽也。以天兽辟邪。“天狩”二字亦见《真诰》驱鬼文，道士亦用之。由是可知古人图画畏兽，目的正所以祓除邪魅。

玉器、铜器之图铸动物纹样，说者以为巫觋借此以沟通神人，有类萨满教之所为，实则此类动物，若螭龙、饕餮之类，均是畏兽、天狩。王孙满言“夏铸鼎象物，使民知神奸，故民入川泽山林，不逢不若，魑魅罔两，莫能逢之。”图铸象物，谓“诸谲诡异状者通曰物”，此“物”即畏兽是矣。

《吕览·谕大》云：

> 事在大：
> 地大则有常祥、不庭、岐母、群抵、天翟（穆）、不周；
> 山大则有虎、豹、熊、螇蛆；
> 水大则有蛟、龙、鼋、鼍、鳣、鲔。
> 《商书》曰：“五世之庙，可以观怪。”

吕氏所引《商书》为佚书，今不可见。宗庙可以观怪者，正以其陈列礼器，器上多镂绘怪兽之属，象征宇宙某种大神，故称之曰“大”，而大复得区分为地大山大水大等等，老子谓“域中有四大”，是其比也。近年浙江大反山所出越玉礼器，其上镂刻散发张口巨眼之神像，如《楚辞·大招》谓“豕首纵目，被发鬤只”者，王逸注称“盖蓐收之状”。江西新干商墓出土之神人兽面玉饰，虽不得遽以指此，要亦其类矣。

古代之畏兽画，像郭璞《山海经注》所记有人面鱼身的氐人，强良亦在其列，强良是虎首人身四蹄长肘，有点如开明兽。

最古的动物画，见于高邮龙虬庄的黑陶盆沿的刻符，绘列四只动物，其中一是鱼类，绘这类动物，或如郭注言“何罗之鱼……可以御凶”，有辟邪的作用。

《墨子·非攻》下："河出绿图，地出乘黄。"《周书·王会》："乘黄似骐。"骐者，《说文》："骐，马青骊文如綦也。"《书·顾命》"骐弁"郑注："青黑曰骐"，指其颜色。

汉《郊祀歌·日出入》："訾黄其何不徕下。"应劭曰："訾黄一名乘黄，龙翼而马身。"《海外西经》："白民之国……，有乘黄，其状如狐，其背上有角，乘之寿二千岁。""乘黄"为有翼之飞马。希腊有带翼马，希腊文 πήγασυζ 即 Pegasus。法文 Pégase 为诗神所骑之天马。天文上之飞马座，近春分点之北方星座。

"畏兽"又称为"瑞兽"。《宋书·符瑞志》："泽兽能言，连知万物之情。"《白泽图》、《历代名画记》著录，凡三百二十事，十分繁赜。北方东胡牌饰每作神兽图像，所谓"鲜卑郭落带"。张晏云："鲜卑郭落带，瑞兽名也。"其遗物如榆树县老河深墓群出土之鎏金"类马似牛吻上生角"之神兽牌饰。（见《吉林博物馆》第九，为鲜卑时期物）"郭落"者，伯希和以为即突厥语革带（quraq）的对音。可备一说。

《山海经》之为书，多胪列神物。或兽身人面，或人身兽面。古代畏兽画，赖以保存者几希！参看吴荣曾《战国汉代的操蛇神怪及有关神话迷信的变异》，见《先秦西汉史研究》。故郭景纯云："游魂灵怪，触象而构，流形于山川，丽状于木石者，恶可胜言！……是故圣皇原化以极变，象物以应怪，鉴无滞赜，曲画幽情，神焉廋哉！"可谓知言。

近见李零发表《论中国的有翼神兽》[1] 讨论古代各种有翼怪兽，并附图片。他指出西域入贡的桃拔（符拔、扶拔）狮子，即是天禄辟邪的外来名称。在四川出土的汉代画像石，一对老虎上面写着"辟卯"、"除凶"。他认为卯是"邪"的误书。但此字分明是《尧典》今文"宅西曰昧谷"的"昧"字，伏生本作卯同，日入处为大蒙，昧谷即蒙谷，辟卯谓去昧，除魅，与辟邪取义相合。《说文》："改，毅改大刚卯以逐鬼鬽也。"逐鬼鬽即去邪魅。借神兽之力以祛除邪逐鬼魅，为中国古代固有邪、正严厉区分之观念，与西方不同。而"畏兽"名目之提出，尤见其特异。西方之 Chimera，侧重在幻想。吾华则尊重"敬畏"、"威俨"，取义有异。此则文化底蕴之差别。李零佳作，对神兽搜罗至富，但未引证及于"畏兽"名目，本文可补其不及云。

---

① 北京《中国学术》，总第5辑，2001（1）。

濮阳龙虎蚌塑图像涵义蠡测

法国桀溺教授（Jean-Pierre，Diény）年前寄赠所著《古代中国龙之象征》（*La Symbolisme de Dragen dans Chine antique*）一书，综合近年各处关于龙的种种说法，加以分析，认为都不可靠；惟列举出文献上所有龙之记录，加以译述，甚有参考价值。

其时濮阳西水坡45号大墓的用蚌壳砌成的龙虎报告，尚未公布，这一经碳测为距今5800±110（公元前3850年）树轮校正年代为距今6460±135（公元前4510年）的仰韶文化遗址中发现的龙虎相对形象，被称为中国的第一龙。[①]

美国张光直教授对这一新资料立即发表他的见解，他根据道藏的《三跻灵应经》和《抱朴子》，认为这是古代原始道教上的龙虎鹿三跻[②]，当然可备一说。由于三跻之说颇为晚出，学人复另寻新解。余意随县擂鼓墩之苍龙白虎中写一斗字漆器上的图绘，必与濮阳此龙虎图像有相当关系。冯时发表《河南濮阳西北坡46号墓的天文学研究》一文，指出蚌塑龙虎之北侧，又有三角形图像，并出有两根人胫骨，因推测这即是北斗图像，而胫骨则为斗杓。因而推论是墓之龙虎即大火与参，代表东西二陆，充分说明此45号墓蚌塑之

---

① 精印图版见《岁月河山》。

② 张光直：《濮阳三跻与中国古代美术上的人兽母题》，载《文物》，1988（11）。

图像实具有天文学的含义。[①]

关于龙的问题，已有许多人作深入的研究，今不详述。

湖北黄梅县白湖乡焦墩遗址发现大溪文化时代约6000年前用不同颜色的卵石摆塑成的龙的形象，长达4.46公尺，宽2.26公尺，它呈东西向卧，甚状鹿首、鱼尾蛇身，伸爪卷尾，曲头张嘴，威武飞扬，和濮阳的龙、虎，可相媲美。

内蒙古阜新石器遗址亦发现蜷曲的长龙，被目为最古的龙，和红山文化的玉龙、猪龙一脉相承。可见龙的传说在中国历史多么悠远。

湖南新出土马王堆帛书《易传·二三子问》引用有一段孔子谈龙的文字，非常精彩，兹录之如下：

> 孔子曰：龙大矣！龙刑（形）䙴（迁）叚（假），宾于帝，俔神圣之德也。高尚行虖星辰日月而不朓，能阳也；下纶（沦）穷深潚之潚（渊）而不沫，能阴也。上则风雨奉之，下〔纶〕则有天□□□，□乎深氿，则鱼蛟先后之，水流之物莫不隋（随）从；陵（陆）处，则雷神养之，风雨辟（避）乡（向），鸟守（兽）弗干。曰：龙大矣！龙既能云变，有（又）能蛇变，有（又）能鱼变，蜚（飞）鸟蚰虫，唯所欲化，而不失本刑（形），神能之至也。（下略）

这篇赞美龙之神德的文字，旷古之所未有，足以羽翼《周易》，使人了解何以《易传》以乾卦比方神龙的道理。这些新资料，都是桀溺所意想不到的。

至于以龙虎对称形象，在古代文物作为装饰已成为一普遍惯例，举其荦荦之大者：

春秋时有龙虎形装饰之鼓座，1980年安徽舒城九里墩出土。[②]

汉代铜镜龙虎纹尤为普遍。汉画像石其上刻龙虎合璧形象，若郫县、合川（公社）、渠县（沈府君石阙等皆然）。边地之远者，若邛都东汉墓之摇钱树残片，亦有左右龙虎座。[③] 此类形象遽数之不能终其物，不能谓其都有天文意义。"云从龙、风从虎，圣人作而万物睹。"[④] 史迁且引用是语。天象上先有

① 《文物》，1990（3）。

② 图见《考古学报》，1982（2）。

③ 拓本见《考古》，1987（3），279页。

④ 《易·乾·文言》。

东西龙虎二宫的确定，然后演化而为四灵，但汉时龙虎对列，仍为通例。

冯时提出之新解，关键在蚌塑之三角状物，合以胫骨，是否代表斗柄，十分难说。何以斗杓不用蚌壳砌成而改用人骨？冯氏解说，引《周髀》之髀即人骨，以为佐证。髀者表也，乃测日景之工具，何得比附为斗柄？又两根胫骨横置于东侧是否与三角形密接，冯氏说明45号墓作为斗杓之二根胫骨系自另一M31号墓特意移入，既不同墓所出，又不同为蚌塑，如何可以联系视作一物，凡此皆难明之处。

濮阳地在淮水流域，这些用蚌壳砌成的蚌，我想即是古代所谓蠙珠，《说文·玉部》：玭字下引东汉宋宏说：淮水中出玭珠，玭是蠙的另一写法，《禹贡》说："淮夷蠙珠臮鱼"，韦昭说："玭，蚌也。"《广韵》："蠙，珠母也。"濮阳的龙虎用蚌壳砌成，即取自淮水的特产的蠙珠，这一点是需要补充的。

关于墓葬中出现龙虎蚌塑形象，我想不妨可作另一解释。《葬书》[①]上说：

> 龙虎抱卫，主客相迎。[②]
> 四势朝明，五害不亲。[③]

又云：

> 夫噫气能散生气，龙虎所以卫区穴。[④]……
>
> 夫葬，以左为青龙，右为白虎，前为朱雀，后为玄武。[⑤]青龙蜿蜒，白虎驯頫，形势反此，法当破死。故虎蹲谓之衔尸，龙踞谓之嫉主。……
>
> 夫以支为龙虎者，来止迹乎冈阜，要如肘臂，谓之环抱。[⑥]

以上风水家之言，虽属后起，然古有形法家，以宫宅地形著论。下葬定穴，其事由来已久，陕西沣西井叔家族墓地，出有人的下颌骨，上刻着"王君穴"

---

① 旧题晋郭璞撰。

② 注云：凡真龙落处，左回右抱，前朝后拥，所以成其形局也。

③ 注云：四势即龙虎主客也，贵乎趋揖朝拱。（《内篇》）

④ 注云：天地之气噫则为风，最能飘散生气，故必借前后左右卫护区穴，而后能融结也。

⑤ 注云：此言前后左右之四兽，皆自立穴处言之。

⑥ 注云：自为局垣，一龙一虎，如规之圆，言其形如步武，旋转自然，围簇环抱而恬软也。（《外篇》）

三字。[1] 若杨筠松《撼龙经》一类书固晚出。[2]

远溯《周官》已有冢人、墓大夫之职，疑自新石器时代以来墓葬体制已具规模，西水坡墓穴之结构，冯时以为其上圆下方的格局，乃选取盖天图中的春秋分日道、冬至日道，与阳光照射界限，再加之方形大地，无异显示一幅天圆地方的宇宙模式。我不敢相信五千年前人们已有盖天的宇宙观，但对葬地结穴，必具有以龙虎表示拱卫区穴的意念，故用蚌珠来砌成龙虎之象。以是推之，风水之说很可能即滥觞于此。“风水之法，得水为上，藏风次之”，“观于阴阳，相其流泉”，远古人民，观地形，相土宜，其墓葬之学识远非今人所能阚测。《葬经》虽晚出，而葬制早已存在。我个人以为西水坡之龙虎蚌塑，与其以天文学说之，不如以风水说之，较近情实。我们再细看墓里蚌塑诸图像，实分三组：

（一）45号大墓　左（西）虎　人（墓主）　右龙（东）。

（二）龙虎合体作为一躯，龙的前面有圆珠，其首有蜘蛛，虎的背又有一鹿。

（三）龙　有人骑于背上。　虎　朝西。

这三组中第一、第三都是东龙西虎，第二组又是龙虎合体，龙上复有一蜘蛛，我们不能只说鹿，而弃蜘蛛于不顾。综合三组看来，似乎应当以东龙西虎为主体，鹿和蜘蛛是附属品，但必有它们本身另外的涵义。

先说蜘蛛，《抱朴子·对俗篇》曾说：“太昊师蜘蛛而结网。”古代对于蜘蛛看作经天纬地的象征，《西南彝志》的《创世纪》说：

> 蜘蛛天边行……抽线来织天。……同来织天地，织它密又密，织的青幽幽，织的明朗朗。……疾风也争先，忙把蜘蛛带。（10页）

这种思想必有甚早的来源，认为蜘蛛结网即是织成天地，汉代人解释《尧典》上的“钦、明、文、思”一句说“经天纬地谓之文。”从蜘蛛悟出经纬的意义，“文”正是经天纬地的pattern。“文”的最古老字形已在山西尧都发现。神话上太昊要向他学习，不为无因。在龙身上放一只蜘蛛，是否有这种用意，我不敢断定；但蜘蛛与天地开辟，有点因缘，彝族犹有这种沉淀的思想遗存，

① 张长寿：《说王君穴》，载《文物》，1991（12）。

② 参《读书敏求记校证》“赖布衣书”条。

可与濮阳遗物印证，是很有意思的。后代以蜘蛛象征喜事，长足的蜘蛛叫做蟏蛸（《诗·豳风·东山》“蟏蛸在户”）《西京杂记》卷三陆贾云：“夫目瞤得酒食，……乾鹊噪，而行人至；蜘蛛集而百事喜。”《太平御览》卷九四八引《广五行记》：“蜘蛛集于军中及家有喜事。”是以蜘蛛代表“喜”的吉事，这样看来，它的来头是不小的！

次说鹿。一向以鹿作为寿征，《瑞应图》：“天鹿者能寿之兽，五色光晖。”《太平御览》九〇六引《春秋历命序》：“神驾六飞鹿，化三百岁。”又引《春秋运斗枢》：“瑶光散而为鹿”（或作“摇光星散为麋”）。古人认为麋鹿是天上招摇北斗星的化身，《抱朴子·玉策篇》：“鹿寿千岁”，鹿又同音读为禄，所以鹿亦是吉征。

在龙身上放蜘蛛，虎背置一鹿，想都是取吉兆为义，至龙之前面有圆珠，如后代龙吐珠的形象，《庄子·列御寇》：“夫千金之珠，必在九重之渊而骊龙颔下。”从濮阳遗物看来，骊珠的传说亦是极为悠久的。

濮阳西水坡仰韶文化遗址之龙虎图像，说明四灵中之青龙、白虎迹象，在距今六千年的仰韶文化中已经出现。证之卜辞，龙、虎的记载极多。龙为星象已无可疑，而“虎”之记录，如武丁期贞人自的卜辞，有“虎不其名”、“今夕允名”之卜，其事在十月、十一月。

《合集》二一三八七至二一四〇〇皆此类记录，细察名字从夕从冋（即冋），有关夜间天象，疑读为炯。《集韵》四十一回，炯，明也。允名即允明。知虎应指星座。《合集》二一三八七“丁丑卜王叀豕羊用，帝虎，十月；丁丑卜，王勿帝虎，十月。”二辞对贞。帝即禘，帝虎可能即致祭于西方白虎宿。《尧典》：“宵中星虚，以殷中秋”，“日短星昴，以正仲冬。”合以曾侯乙墓漆箱之龙虎对峙。配合二十八宿。从卜辞所记禘祭虎座事实看来，对于天文上四灵划分，其前先作龙虎二分法，从殷代到春秋还是很流行的。

白虎宫对应二十八宿中的奎、娄、胃、昴、毕、觜、参七宿。二十八宿的安排与四宫四时相联系。龙虎作为天象划分的记号，来源之早，令人难以想像。以四象及濮阳龙虎图像作为风水理论的起源，近人亦有此说，可参看一丁等著《中国古代风水与建筑遗址》① 一书。

① 河北科学技术出版社出版。

论贾湖刻符及相关问题

河南舞阳贾湖考古报告的刊布，昭示了过去从无所知的远古文化形象，特别是该书第七、八章对于随葬用龟的习俗和骨笛律制的描述。有关龟甲、骨器上契刻符号的初步探索，一新人们的耳目，为人类展开七八千年华夏文化邃古的创作智慧，揭开一序幕，意义的重大，不言而喻。

贾湖刻符共有 16 例，刻于龟甲者 9，骨器者 2，石器者 2，陶器者 3，该报告对于各记号已有详细深入的说明和推论。拙作《汉字树》[1] 写作时，只引述贾湖龟甲上三个符号，其一见该书彩版四八的符号，像人举手之状（图 1)。除此之外，全无所知。贾湖龟甲原物，部分在郑州河南省博物馆，曾仔细摩挲过。骨器陶器因分贮他处，他时有机缘，再谋目验。兹就观察体会所得，提出几项作进一步的解说：

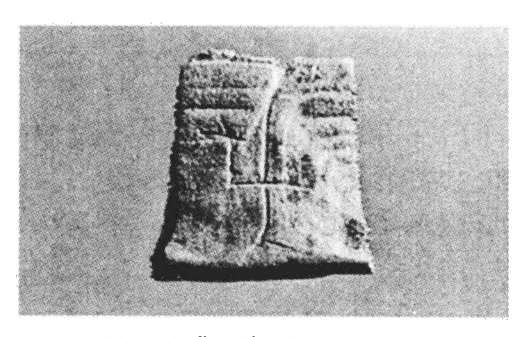


图 1　龟背甲片刻符（M387:4)

① 《符号、初文与字母——汉字树》，香港，商务印书馆，1998。

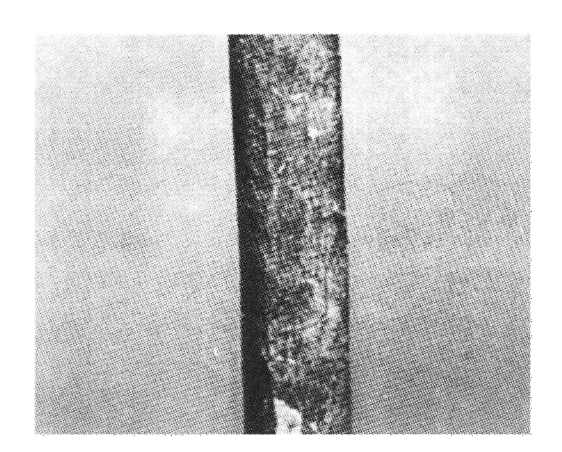


图 2　骨笛刻符（M253:4）



图 3　柄形石饰及刻符（M330:2）

一、天象的⊟和☼

龟腹甲刻符（M335：15）的⊟（图 4），报告在符号研究二《内容分析》已有详细讨论，谓其形颇似现在的日字，认为即是“日”。同时举出其他陶文的太阳形状，作出比较，殷墟时期，甲文的“日”字仍未定型，但应是继承上面诸形状而来的。至于刻划在陶罐的口沿下方另一光芒紊乱的星象，拓本见上卷图一七〇之一（图 5），摹本见同卷图一七九之八（图 6）。编者认为是

太阳的形象。余按古陶器在口沿之下刻镂天象记号，像广东浮滨文化揭阳云路、埔田陶片上有浮凸星纹作╳，亦有此例。[①]

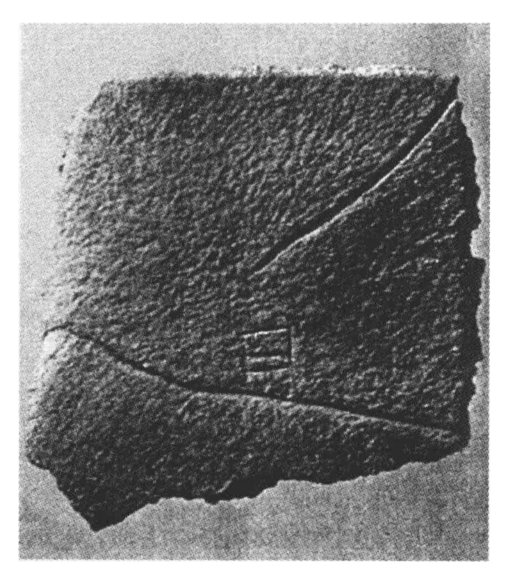


图 4　龟腹甲片刻符（M335:15）

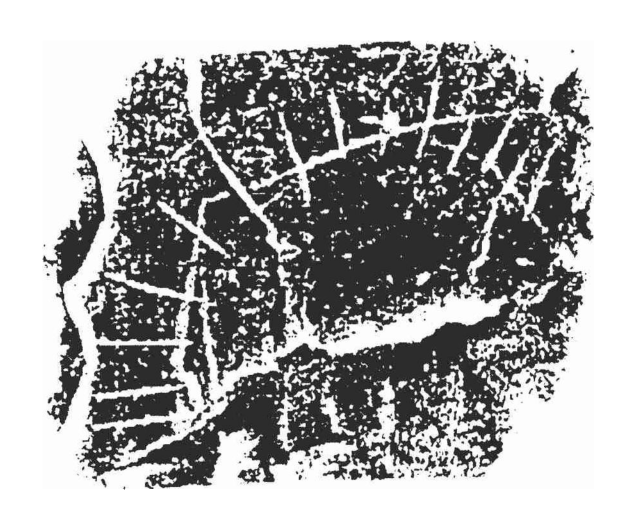


图 5

① 参拙作《浮滨文化的石璋符号及相关问题》，载香港《岭南学报》，1999（1）。

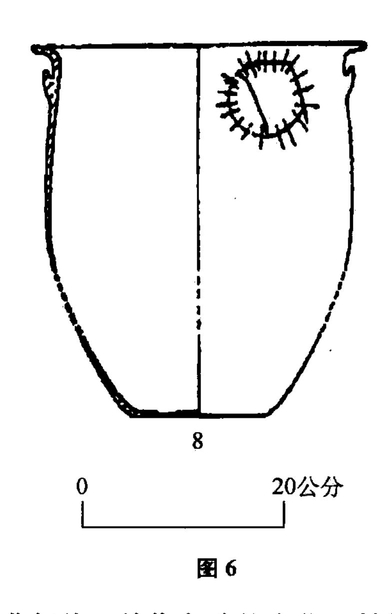
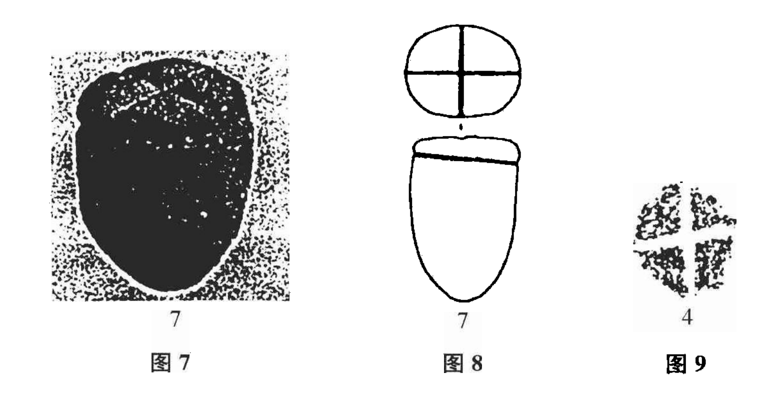


图 6

细审图形中间有曲折线，并作杂乱的光芒四射状，必有它的特殊意义。与大河村、大汶口各地之以圆形表示太阳不同，安徽蚌埠“日”作☼，阳光齐整，亦与此不类。此一图形特征乃状“芒气四出”之孛。《晋书·天文志》（二）妖星下区别彗与孛星之异，说道：“偏指曰彗，芒气四出曰孛。孛者，孛孛然非常，恶气所生也。晏子曰：‘君若不改，孛星将出，彗星何惧乎！’由是言之，灾甚于彗。”该符号光芒乱出，很可能显示孛星之形象，刻镂于陶器，以示灾异。《左传·昭公十七年》“冬有星孛于大辰”（心宿之二），即是此类星象的记录。

二、陶坠的⊕号

报告上卷 340 页讨论陶坠甚详。此图形编号为 T108（3B）:2（图 7），摹本见上卷 340 页图二六一之七（图 8），拓本见上卷 207 页图一七〇之四（图 9）。⊕之刻痕甚深，线条粗壮，编者谓此如作为一测量性质垂球，以刻痕找寻中心点之用，亦可视作戳记。⊕形亦见于河姆渡陶鼎足底，半坡、姜寨……皆常见此符。在西亚则⊕号屡屡出现，表示富庶，我认为⊕应是“甲”的雏形。十干起始于甲，可能远源于此。


图 7　　图 8　　图 9

丿

刻符此形（图 10），拓本见上卷图一七〇之三（图 11），说者谓可能用作陶工戳印。按《说文》十二："丿，右戾也，象左引之形。"相反的有"乀"从反"丿"，读与弗同。此字后代音房密切。饶炯谓乀即撇之古文，似未确。殷契另有"丿"字，作量词用，形义完全不同。惟与契文"乙"字略近似，有可能是乙字。小河沿陶文有乙己，应是十干的乙与己。

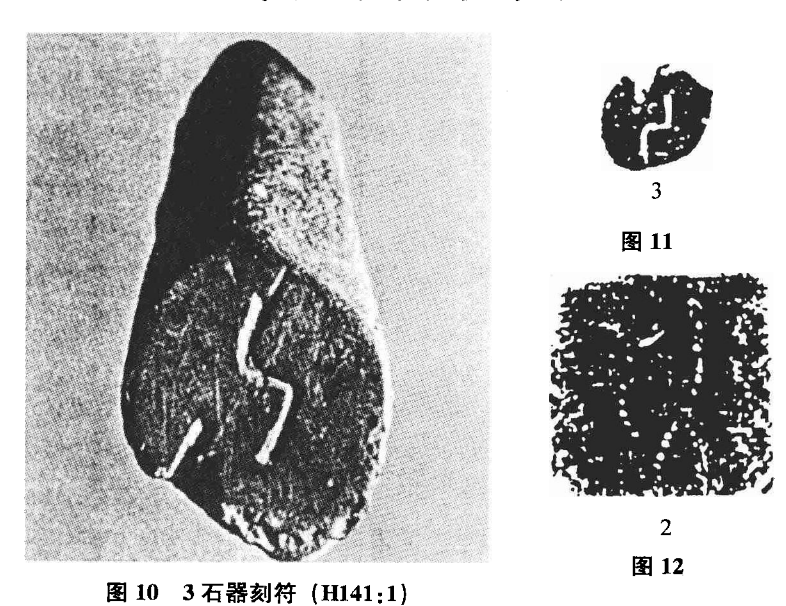

图 10　3 石器刻符（H141:1）

图 11

图 12

V

见上卷图一七〇之二（图 12），解说者谓具记号作用，不明何所指，也许

可能像陷阱之坎形，或尖底器物。最特别的是用刺孔来表示用笔，以积点为画，邃古人们已晓得用此技法，此为最原始之特例。

后代画样的粉本，犹存此制，见于英法保存之敦煌画样。[①]

三、数字“八”及其涵义

龟腹甲（M387:4）右侧刻一“八”记号（彩版四八之四）甚是显著（图13）。安徽蚌埠双墩所出陶文，亦有)(、十（10、11）二文。再看其他龟甲上的刻符有一、=、‖、∧等号。具见贾湖时代人们已有数字智识，证之崧泽文化在江苏海安青遗址的骨匕，上面刻着：

三五三、三六四、四六二、三五三、一

共13个数，证知远古南北地区数字的运用已很普遍。四川老关岭下层文化陶器上刻☒ ╩[②]，亦是数字。

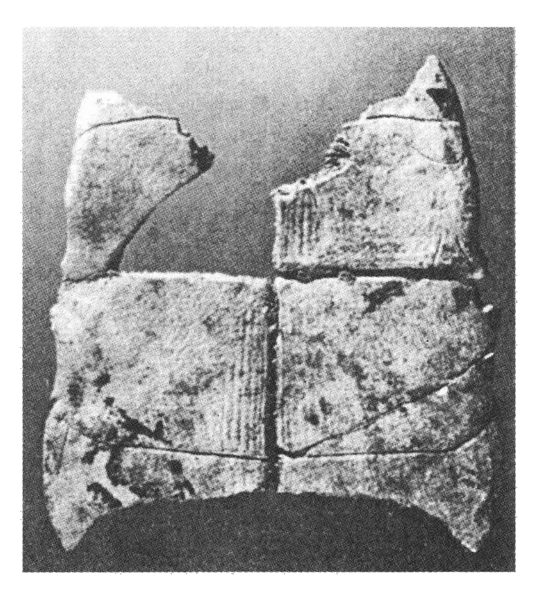


图13　4龟腹甲刻符（M387:4）

① 参拙作《敦煌白画》，巴黎印本。

② 《四川考古论文集》，50页。

再看七千年前贾湖墓葬中出土的骨笛与龟甲并存，像M344出随葬骨笛二支、龟甲八副。统计贾湖23座墓随葬的龟甲有14座都是以2、4、6、8的偶数龟甲作为随葬品，说明当时人们对偶数的重视，奇偶运用有其规律性，是使用占卜的充分证明。

伴出的骨笛，是用鹤骨制成，骨笛早期有五孔、六孔，中晚有七孔，亦有八孔（图14）。文献所见的管类乐器，按之《说文》所记：

籁一	三孔龠
管如篪	六孔（《周礼·笙师》郑注作七孔）
笛	七孔筩

证明贾湖时代已使用篪及笛。骨笛的音律，已有多人研究。

贾湖人的音乐智慧，出乎想像之外，当时能吹奏出六声及七声音阶。以七孔笛出土最多，又有一枝八孔笛，说明七音阶以外还有了变化音。是时骨笛已能确定乐制的五音体系，纯律和十二平均律的因素，占有相当地位。尤其是每枝骨笛都能发出C6音高，作为共同音阶之低音，C6可相当于“黄钟”。八孔笛如看作下面的音程：

C……ABCDEFGABC

即是后代隔八相生理论之由来。说者引《淮南子》云：“律之初生写凤之音，故音以八生”，恰与骨笛可吹出八音相吻合。《尚书大传》记：“舜之时，西王母来献白玉琯。”《说文·竹部》管字下载此事，并云“前零陵文学姓奚，于伶道舜祠下得笙玉琯，夫以玉作音，故神人以和，凤皇来仪也。”奚景得琯，为汉章帝时事，这是汉代考古一大事。有关出土乐器的记录，证之殷代用玉，多采自于阗，与西域交通甚早，舜时有白玉琯之献，非无可能之事。

我们从埋龟之用八数，篪笛之有八孔看来，贾湖时代人们已善用龟来占卜，令人恍然于画卦何以取于“八”数，有它的时代的逻辑根据。卦之所以为八，并非偶然而来的。《汉书·律历志》云：“人者继天顺地，序气成物，统八卦、调八风、理八政、正八节、谐八音、舞八佾、监八方、被八荒，以终天地之功，故八八六十四卦，其义极天地之变。”“八”之为神秘数字，可溯源至贾湖时代，亦是一奇迹。

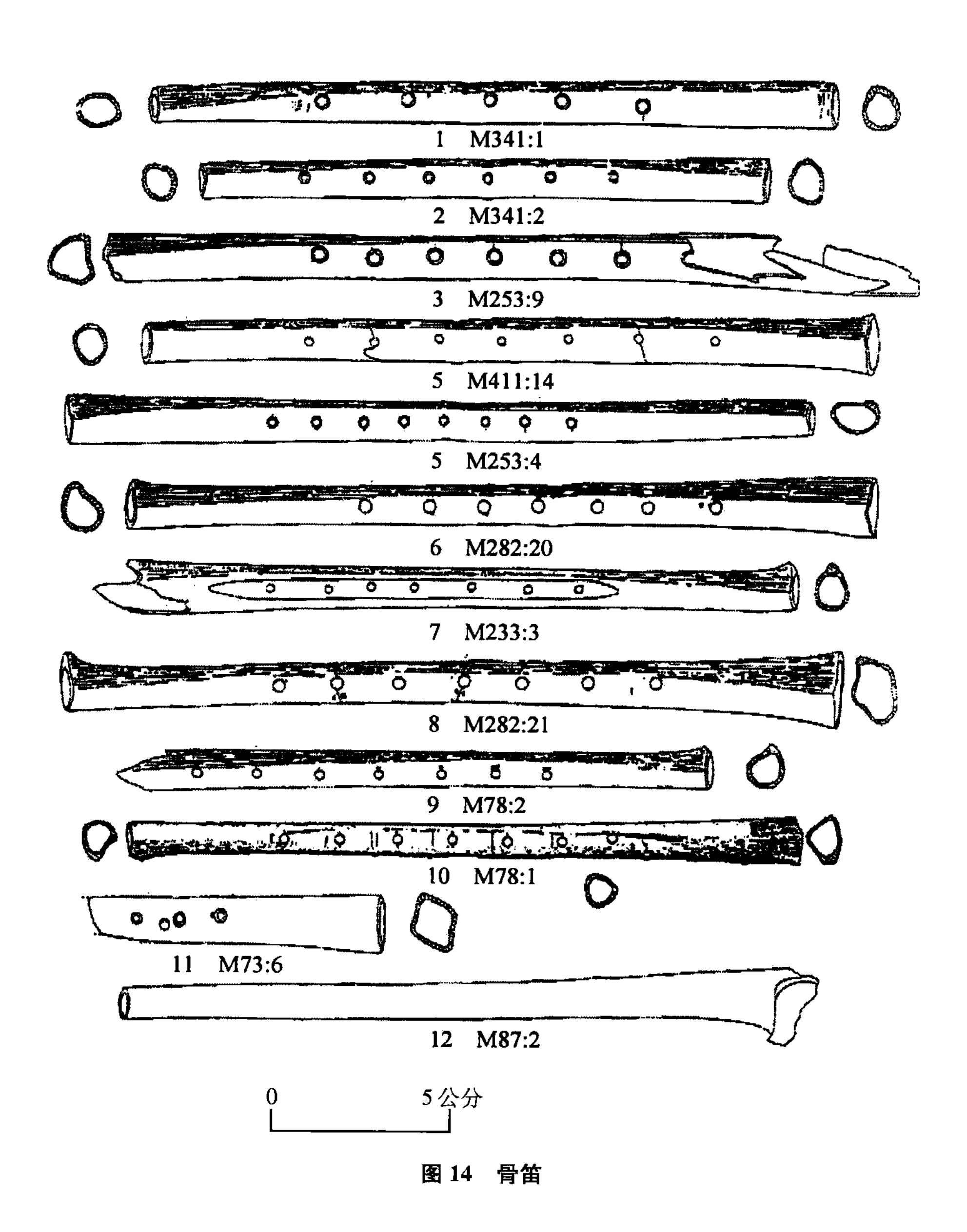

1 M341:1
2 M341:2
3 M253:9
5 M411:14
5 M253:4
6 M282:20
7 M233:3
8 M282:21
9 M78:2
10 M78:1
11 M73:6
12 M87:2
0
5公分

图 14 骨笛

张居中认为贾湖文化的族属很可能是传说中太昊氏的部族。考《左传·昭公十七年》记“冬有星孛于大辰”，占星家梓慎曰：

> 宋，大辰之虚也，
> 陈，太皞之虚也，
> 郑，祝融之虚也，皆火房也；
> 卫，颛顼之虚也，故为帝丘，其星为大水。

《尔雅》大火谓之大辰。他的说法，宋是心宿，即大火所当之位，陈、郑皆然，卫则属于大水的营室。他预测郑必大火，由于在天象表现上水不胜火，他又说：

> 水，火之牡也。（言水、火相配，水为雄、火为雌。）
> 其以丙子若壬午作乎！水火所以合也。（杜预注云：“丙午火，壬子水。水、火合而相薄，水少而火多，故水不胜火。”）

古代以星纪日月之行分为四象，亦称四陆，房、心、尾、箕、七宿为属东陆的苍龙之宿，虚、危、室、壁为属北陆的玄武（龟蛇）之宿。心为大火，人所共知；而营室为大水者，以其属于北陆。古人仰以观测天文，其事兴起极早，此与农作有关。贾湖人的天文知识，从其对星象辨别已有芒气四出状孛的描写，和日字刻符的显豁看来，亦可能有认知取大火的心和大水的室两主要星座来区别南北方向的能力。杜预所言的“水火相薄”，包含有天文的意义，帛书《易传·易之义》：“天地定立（位），水火相射，雷风相榑（薄），八卦相厝（错）。”在今本《说卦》作“水火不相射”，多一“不”字，是不对的，已有学人加以指出。[①]“水火相薄”是古来常用的习语，郑裨灶亦说“火，水妃（配）也。”实为占星家的恒言。帝喾时祝融为火官，尧时阏伯为火正。观天象之大火，由来已久。“龟生于水，发之于火”，贾湖人已惯用龟来随葬。贮石子于龟内，施之占卜，意当时必能辨方定位，对水、火星座之认识，亦有可能的。

由《左传》梓慎之说，太皞之虚在陈，即今淮阳地，与贾湖直线相距只

---

① 参邢文《帛书周易研究》中论水火之说。

有百里而遥。《左传·僖公二十一年》："任、宿、须勾、颛臾，风姓也，实司太皞与有济之祀。"太皞乃为风姓，早在卜辞已有风地人贡记载：《合》九二四五、九二四六"风人"、"在风"《合》二〇七六九。大皞之名，见于《吕氏春秋》及《礼记·月令》："孟春之月，日在营室……其帝大皞，其神勾芒。其日甲乙，其数八。"在《月令》一系记录中，大皞被编列在东方，当营室之位，故又称曰苍精（武梁祠画像）。皞字原从日（见王符《潜夫论·五帝德》），《逸周书·太子晋解》云："自大皞以下至尧舜禹。"孔晁注："言自庖牺至禹。"汉碑直写作"皓"，魏修孔子庙碑："虽大皓游龙以君世。"大皓即大昊。《汉书·古今人表》第一人便是"大昊帝宓牺氏"，张晏注："大昊有天下之号"。大皞为始作八卦的人物。武梁祠题记："伏戏苍精，初造米业，画卦结绳，以理海内。"《韩敕礼器碑》："皇戏统华胥，承天画卦。"许慎《说文解字》序："古者庖牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地……于是始作《易·八卦》，以垂宪象。"许君此语盖取之《易·系辞》，马王堆本《系辞》文字相同。八卦之有取于"八"，与瘗龟之用八，骨笛之八孔，同一意义。足见贾湖时代对"八"数之凸出，有它的特殊作用。

葬龟之外又有仿制的玉龟，分布遍及东北的牛河梁第二地点1号冢，是最早的玉龟。安徽凌家滩出土的玉龟，内面玉版刻有八角星形图案，经过不少学人研究，一般认为是式盘的雏形，这类图形的陶器纹样，亦见于湖南岳阳坎山堡的器盖，崧泽文化亦有同样图案，证明九宫式萌芽之早，及分布地域之广，几乎整个淮河流域、黄河中下游与长江中游地区都流行之。我尝指出这是与《离骚》"指九天以为正"有关。王逸注云："中央八方也。"九天观念的形成，和古代天文智识及八卦都有密切关系。昔之传天数者，高辛之前有重黎，于唐、虞有羲和，夏有昆吾等人，由来甚久，可参王元启《史记正伪》卷三《天官书》后所附之《九天说》。九天除中央外，即为八方，八方是八卦方位确立的基础。纳西东巴骨卜的象形文书的"巴格"图所示的方位，亦以四方四隅为占。"巴格"于纳西语意义就是八方。[①]

内蒙石棚山小河沿文化陶器符号的，分明是卯字，可能亦标记星象，卯即是昴，亦可能是地支的"卯"字，因为小河沿其他的陶文中已出现有乙己两个记号。我们应该从史前陶器上的符号去找寻干支的线索，也许有点收

---

① 《国学研究》第4卷，614页，北京，北京大学出版社，1997。

获，惟有期之将来。西方近期的学界有人企图把六十甲子周期比拟于西亚算学的六十进，十干十二支合成的22数符合于腓尼基的22个字母，要把干支说成由腓尼基22字母所演变，很难自圆其说，希望以后再作详细讨论。

贾湖刻符，在石器骨器上面都有锲刻，有些在图版上看不很清楚，像八孔骨笛上刻形，义形骨器上刻形（M344:3)，牛肋骨上的形。特别在二柄形石器上所刻一组符号形，必有它的用意。由于原版不太清晰，又未睹原物，只好存而不论。综观这16件刻符，都是采取锲刻方法，正是“书契”的滥觞。《易·系辞》说：“上古结绳而治，后世圣人易之以书契。”依唐兰的解释引刘熙说“契刻也，刻识其数也。”他引证许多仰韶期的刻齿的骨板来说明。[1] 汪宁生列举诸少数民族的记账木刻和记事木刻，更加详尽。[2] 其实“书契”一词，理应包括锲刻的符号。刻数只是商业性助记的一端，贾湖这刻记数字和其他指事性质的符号事实正是邃古“书契”的素描。许慎《说文》云：“初造书契，百工以乂，万品以察，盖取诸夬，夬扬于王庭。”书契的功用更广，可以帮助判决事物，界定是非，免于指鹿为马。这是“文字”古代的价值观。贾湖的刻符虽不多，但对汉字来源的关键性问题，提供了崭新的资料，尤其是贾湖刻符伴出的文物，如储石子的蘓龟与刻识符号的骨笛，使人了解到贾湖人的生活背景与数理思维。过去文字学家何以把文字起源必追溯到画卦一事，卦是先于书契创造的符号，现在通过贾湖出土情况，可以得到合理的解释，更是意外的收获。

人类的抽象思维是从“数”开始的：数的奥秘是自然哲学的萌芽。泰理斯（Thales）是首位由埃及把几何学带到希腊的人物，毕达哥拉斯倡导数理神学，重视偶数。七千年前的贾湖人对“八”这一数字的重视，龟数用八，笛律有八，与八方相配，八卦的构想，亦由此而诞生。贾湖出土遗物证明这数理神学的观念竟萌芽于七八千年之前，这一桩20世纪的新知，不能不说是中国思想史上重要的突破。

1999年12月28日

---

① 《中国文字学》。

② 《民族考古学论集》，19～27页。

凌家滩玉版

——远古表示方位与数（九天）的图纹

地不爱宝，荒古文物，不断出土。不特使人们油然“发思古之幽情”，而耳目闻见为之一新。惟探赜索隐，仍有待乎我人之努力。如安徽含山县凌家滩出土夹放在玉龟背甲与腹甲中间的玉版（见照片），过去新闻的报导，只说是“八卦图”，最近方才正式把资料公布。

据陈久金及张敬国的解释认为：“图中的八方表示八个季节，远古没有文字，人们才使用钻孔画图的办法来计数。”他说：“玉片四周的四、五、九、五之数，与洛书‘太一下行八卦之宫每四乃还中央’相合，根据古书中八卦源于河图、洛书的记载，玉片图形表现的内容应为原始八卦。”他所得到的结论是：“河图洛书就是历法，含山出土的玉龟和带图形的玉片，证实了五千年前就有这种历法存在，也反映了我国夏代或先夏的律历制度。”① 这是多么重要而有趣的理论！

久金先生是天文学家，他从时间观念——季节来分析这幅神秘的图纹珍绘，可惜他所采用作为论据的资料都比较晚出，说服力不是太强。我觉得这一幅图纹，圆圈之内分成八枝箭头来代表八方，在它的四角另绘四枝箭头来表示四维，空间观念似乎比时间观念更为显著，我们还可以从另一角度来作别的解释。

① 陈久金、张敬国：《含山出土玉片图形试考》，载《文物》，1989（4），14～17页。

太阳和天上的星辰发出永无停止的光芒，远古的人类最容易通过对天体的观察取得许多对日月星辰的天文智识；于是，太阳崇拜成为地球之上各不同地区民族的共同信仰。这玉版上面的圆圈，象征着太阳，八角和八枝箭头是指太阳辐射出的光芒，是可以理解的。我们看汉代画像砖的星形图纹，像梓潼之作状（图 1），曲阜之作状（图 2），无论圆圈放出四角或八角的光芒，都和这幅玉版图绘很相似。西南民族使用的铜鼓纹饰，最常见的便是鼓中心的太阳纹，大抵亦作八道光芒。

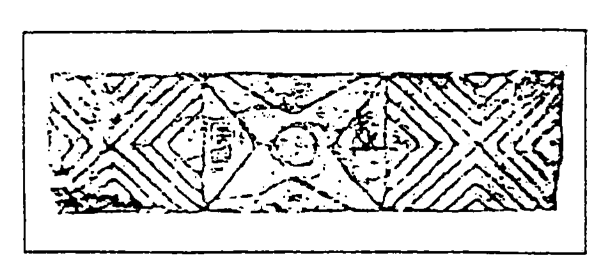


图 1　梓潼出土东汉墓画像砖

再看西亚苏美尔（Sumerian）图形文的“天”字（音 an），有一形状作亦作八道之状。简化后便成为：或字，有八道光芒以及十二道光芒，这字是指天神，音 dingir，在 Accadian 楔形文中普遍用作为神的指示词（图 3）。用光芒表示星辰是人类共同的习惯。

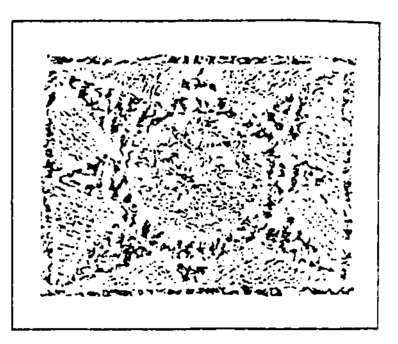


图 2　曲阜旧县出土东汉墓画像石（林巳奈夫《气的花纹》，载《京都大学人文科学研究所学报》）

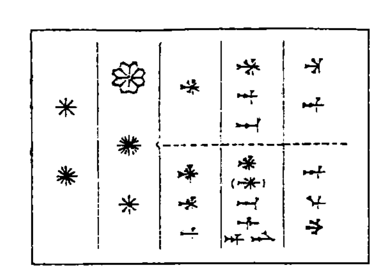


图 3　苏美尔与楔形文的天（音 an）与神（音 dingir）字

其实这样代表太阳的图像在公元前四千年代前半的加苏尔（Ghassul）壁画已见之，有八枝红绿色相间的光线，表示太阳之运行。（图 4）

这幅玉版图纹（图 5）的结构是外方而内圆的，很像玉琮的形状，皆以方与圆相套，亦是外为方而内为圆。方指地而圆指天。这种几何学观念笼括天

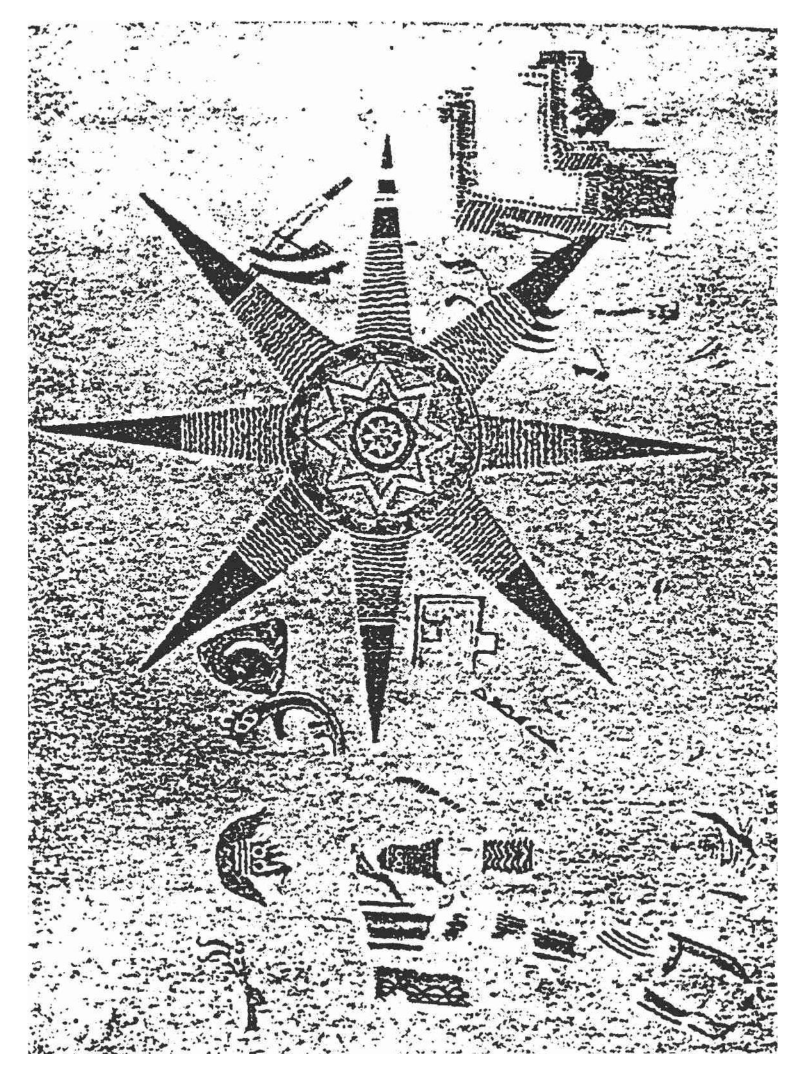
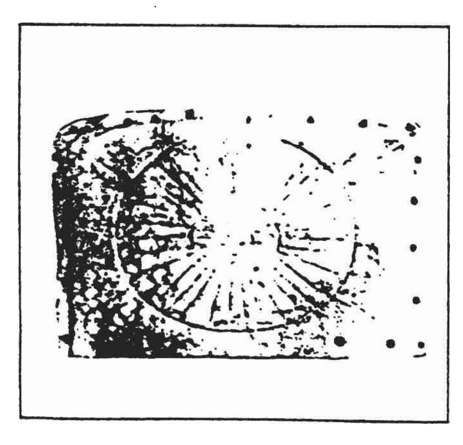


图 4 采自 Mallon 等著《泰利拉特—加苏尔》卷一，封面

地作为远古人们的宇宙观，看来是有遥远的历史，在未有文字之前早已形成。后代学人才说“天为圜”，儒家《曾子》十八篇内有《天圆篇》说道：“天道曰圆，地道曰方，方曰幽而圆曰明。”这一篇代表儒家的宇宙生成论（文载《大戴礼记》）。至于《周髀算经》的“数之法出于圆方”之说，都是后来学者演绎出来的理论，我们从含山这玉版已可看出五千年前未有文字之时已经具备天圆地方的智识。含山玉版在四周边缘钻有若干小圆孔，可能有准备悬系的实际用途。我想这亦是表示数度。《庄子·天下篇》说：“其数一二三四是

也。”“其明在数度者，旧法世传之史，尚多有之。”玉版钻刻着数度，在古代世袭的史官所保存的，早已湮泯无遗，幸得这玉片的出现，正可提供一点研究对象。



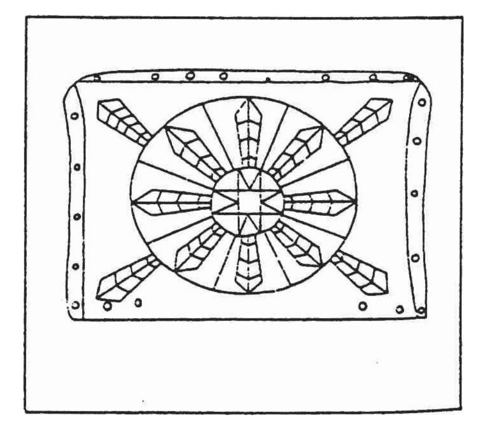
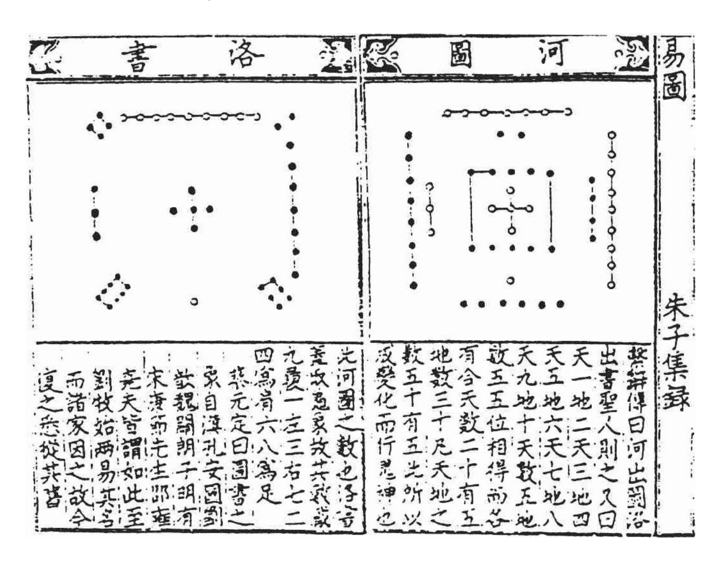


图5　含山县长方形玉版及其摹本（《文物》，1989（4））

上　方：1、3、1、2、2＝9
下　方：2　2　　＝4
左右方：　5　　5

	9	
5		5
	4	

试把它和河图、洛书作比较：



易圖　朱子集錄

河圖

繫辭傳曰河出圖洛出書聖人則之又曰天一地二天三地四天五地六天七地八天九地十天數五地數五五位相得而各有合天數二十有五地數三十凡天地之數五十有五此所以成變化而行鬼神也

洛書

右河圖之數也洛書蓋取龜象故其數戴九履一左三右七二四為肩六八為足

蔡元定曰圖書之象自漢孔安國劉歆魏關朗子明有宋康節先生邵雍堯夫皆謂如此至劉牧始兩易其名而諸家因之故今復之悉從其舊

古书中河图洛书（《朱子集录·易图》）：

洛书

4	9	2
3	5	7
8	1	6

河图

		7	
		2	
8.3	5	10	4.9
		1	
		6	

华夏文明，在新石器至铜器中间，应当有一段漫长的玉器时代，近年各地出土许多光怪陆离的玉器，替历史补充了这一缺口。在文字未充分发展之前，只有一些陶符和器物上的纹样，透露出精神史上某些名物、制度的曙光，是非常有意义的。

这件玉版陈久金称为玉片，他即认为是河图洛书的前身。我们看古谶纬书有所谓“河图玉版”，《易·系辞》云：“河出图”，孔安国以为“河图则八卦是也”（孔颖达《正义》引），这一玉片，我以为可以正名称之为“玉版”，似乎比较妥当。

这玉版的纹样应该重新考虑的有下列二桩事：一是四周的数度，是否可以说是洛书？二是箭头所表示的八方四维的概念是指什么？兹试加分析：

玉版周边钻孔所表示的数度如上图，亦即可以写成上面右图。事实是很不相同的：

（一）玉版是上 9 下 4，而左右各为 5，说明它很重视 9、4、5 这三个数字。

（二）河图是用 10 数为主，分为五组，以 6 配合 1，2 配合 7，3 配 8，4 配 9，5 合 5 位于中央。

（三）洛书是取“戴九履一，左三右七，二四为肩，七八为足”一说，纵横而成各为 15 数的幻方；但没有用 10 数。

玉版数字的安排，未必真的有数理根据；前人所想像的河图洛书很可能即从这种文物推衍而来的。这样一套数理系列，应该说明的是：它们都能够分辨生数与成数为不同类型，而加以重新组合排列。

古人把五数位置于中央，一二三四得五为六七八九，故一二三四为“生数”，六七八九为“成数”。《易》学家把一二奇偶区分为天数、地数，而极重视六七八九，谓之“实为天地的全数”（这一理论的根据，详见清代有名经学

家惠栋所著《易例》的“九六义”条)。玉版只举出9和4两数，9是成数之极数，4是生数之极数。5和5相对则表示“天数五，地数五。”《易·系辞》云：“五位相得而各有合。”孔颖达《正义》云：

> 若天一与地六相得合为水，
> 地二与天七相得合为火，
> 天三与地八相得合为木，
> 地四与天九相得合为金，
> 天五与地十相得合为土也。

这玉版中看不出有“五行”痕迹，但把二个“5”数左右分列；知当时的数理观念已对“5”数非常重视。至于把9和4两数在上下对立起来，似乎与“地四与天九相得”一义有很接近的因缘。

洛书是在汉代很流行，成为“九宫”系统的，《大戴礼记·明堂》说它是“效法龟文”，这一理论比较进步；河图则较简单，仅仅是生数和成数作四方及中央的排列，看来是很原始的。玉版的数字排列是另一套。五千年前已有这样的数理系列，绝不简单，充分看出远古人们的数学智慧。

至于第二点的八方四隅的方位问题，我们看文献上对于八的观念：

> 《大戴礼·本命篇》：“八者，维纲也。天地以发明，故圣人以合阴阳之数也。”注云：“八为方、维，八卦之数也。”

八方即东、东南、南、西南、西、西北、北、东北的方位，后来因有八风的名目。《素问》称为八正，其书有《八正神明论》，以为“八正者，所以候八风之虚邪以时至者。”此种八风又配合八节。《史记·律书·索隐》云：“八正谓八节之气，以应八节之风。”所谓八节是指立春、春分、立夏、夏至、立秋、秋分、立冬、冬至。如陈久金说，他认为五千年前的天文知识有八节的存在，若单凭这一玉版的图样是很难取得证明的。甲骨文只有四方风名，没有八风；八方之名则部分出现过。从这玉版中八箭头表示八个方向是绝对没有问题的。古代空间观念有八埏（司马相如《封禅文》：“下泝八埏。”），八极（《淮南子·精神训》：“于是乃别为阴阳，离为八极。”），八殥（《淮南子·地形训》），八区（王嘉《拾遗记》：“其明睿照于八区。”），孟康说是“地之八

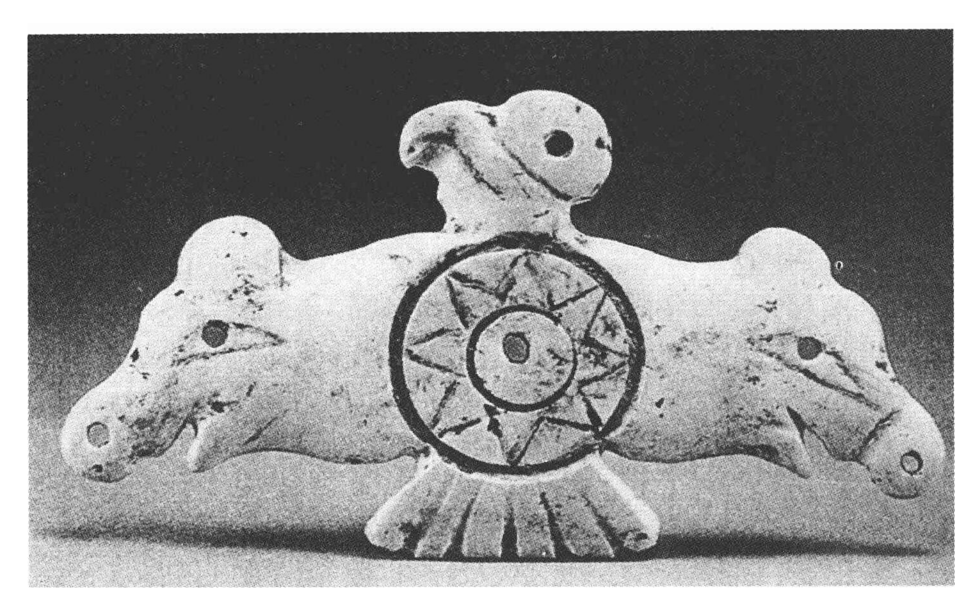
际”。至于八方之四角所加上的四枝箭头则分明是表示四维，到了《淮南子》的《天文训》，对于四维叙述更为具体化。但在皇古之时，八际四维的方位在这幅玉版上却已表现得很清楚。它是不是等于八卦八节，则尚很难说。

我们如果保守一点，对这块玉版所显示的意义，说它有数度、有方隅（八方四维）的形象，则毫无问题；数度所表示的尚有区别生、成数和五五相对之观念，这时五数的重要性已透露端倪。图中以八数为天地的维纲，则灼然可见。当时的数理安排和自然哲学已泄漏了不少“春消息”，对于探讨吾国before philosophy的情状，这无疑地是一件崭新而能引人入胜的思想瑰宝。

红山文化，出土人骨两手左右各紧握一玉龟，龟施用于人身，有辟邪延年护身之用，已有六千年之久。值得注意的，尤其是这块玉版竟夹放于龟甲里面，这和历来最难令人置信像各种纬书所说：“元龟衔符”（《黄帝出军诀》）、“元龟负书出”（《尚书中侯》）、“大龟负图”（《龙鱼河图》）等等荒诞不经神话性怪谈，却可印证起来，竟有它的事实依据，那真是“匪夷所思”了！

还有玉版刻划八枝箭的焦点作小圆圈，其呈形，同于崧泽中层陶器的刻划符号，吴县澄湖鱼篓陶罐亦有之，可见在很古时候，这一图形记号已经普遍使用了。1989年7月初稿。

凌家滩文化，自1985年发现，经1987年、1998年三次发掘，发现墓葬44座，祭坛一、祭祀坑三。其年代经树轮测定为距今5290±185年，与红山文化年代相当，早于良渚文化。出土玉器无数，精致绝伦。图版已见《凌家滩玉器》一书，最令人瞩目者，第一号蜷曲玉龙，鳞身与红山一样。第二号的玉鹰，腹部刻八角星纹，双翅对称雕猪首各一，作展翅状。此一八角星纹，与湖南汤家岗八芒太阳纹相似，与长方形玉片所刻表现中央及八方相类。《离骚》：“指九天以为正”，王逸注：“中央八方也”。可见这一九天观念，在五千年前已奠定。从淮河流域南至江湘，久已流行。九宫思想，渊源之早，由此可见，这是一桩值得注意的事。





此一图案形状，传播至广，长江流域上见之，江苏六合程桥羊角山有陶制品，年代约在五千年

红山玉器猪龙与豨韦、陈宝

红山文化遗物之中，以玉龙及女神祭坛最受人注目。内蒙翁牛特旗三星他拉村发现的大型龙状玉，其首部呈现猪头的特征，颈脊又耸起像豪彘刚鬣形态，引起考古学者提出“龙首源于猪首”的说法。[①] 而辽宁牛河梁出土有被认为猪龙者一件，在三官甸子出土的亦有白玉猪龙和一件双猪首的三孔玉饰，俱见于故宫的展出品。

1986 年 9 月我在巴黎曾为吉美博物馆（Musee Guimet）鉴定所藏一件玉猪龙，馆编号 18396GH，当是红山文化遗物[②]，这件古玉来源没有记录，我怀疑是水野清一等在热河赤峰发掘时流出外国的。又美国西雅图美术馆另藏一件红山型的商代猪龙玉[③]，它的头部简直和猪首没有两样。

在牛河梁女神庙内发现有彩绘猪龙下颚的陶塑残块。据说东山嘴红山文化遗址就存有大量猪骨[④]，辽宁地区出土的新石器时代的陶猪，亦不一而足[⑤]。这说明当时的实际生活以农业和畜养为主，对猪的崇拜特别隆重。我们知道南方的河姆渡遗址有猪的陶塑和骨头。崧泽的下层文化墓葬有以猪、鹿

① 《文物》1984 年 6 期有文 4 篇，关于红山文化的讨论。而孙守道等更涉及龙的起源，指龙出于猪之说。

② 见 *Orientation*，1988（4），图 2。

③ 见 *Orientation*，1988（4），E. C. Johnson 文，图 7。

④ 《人民画报》，1986（8），4 页。

⑤ 许明纲：《从出土文物看大连地区汉代以前养猪业》，载《农业考古》，1984（1）。

牙床骨随葬，又出有一件家猪造型的陶匜。[1] 山东大汶口等处出土的新石器时代猪头骨和猪形陶器[2]，俱见猪被作为家畜的饲养在远古已占重要地位。历史上传说的古代“神帝”，《庄子·大宗师》篇列举第一位是“豨韦氏得之，以挈[3]天地。”在伏羲之前，他是造物之主，天地由他所造成。《路史前纪》引仲尼亦说：“豨韦氏之囿，黄帝之圃，有虞之宫。”在年代亦远在黄帝之前。豨韦于后来的商代称为豕韦。《方言》：“南楚谓之豨。”《御览》（卷九〇三）引何承天《纂文》云：“河南谓之彘，吴楚谓之豨。”庄子称豨乃用楚语。红山遗物去今五千年，远在虞、商之前，料其时已有豨韦氏的传说。豨韦的韦字可读为围，殷代铜器铭文，韦亦作显；韦、围一字，本只作□。红山猪龙玉器以玉琢成猪首，其身回旋作围绕一圈之状。疑远古之豕韦氏族即以此为祭祀时的宝器，作为权力之象征。意者五千年前的东胡亦奉豨韦为造成天地的神话人物，故其礼器取彘首之状。庄子所以列为神帝之首，自有他的来历。

豕的神话在古代天文学上亦有其长远历史。《史记·天官书》：“奎曰封豕，为沟渎。”正义：“奎，天之府库，一曰天豕，亦曰封豕，主沟渎。西南大星所谓天豕。目占以明为吉。”卜辞有“天豕”，字作[illegible]豕（铁一九六，四）。《广雅·释天》：“营室谓之豕韦。”《诗经·鄘风》：“定之方中，作于楚宫。”古时观察这一星座来占卜建筑的事情，后来豕韦作为十二分野之一（《左传·昭公十一年》：“岁在豕韦。”）《云梦日书》一七九：“正月营室，心，大凶，危营室，大吉。二月，奎抵房，大凶。”秦时使用二十八宿的占星术，豕韦（即营室）有其重要作用。纬书《春秋说题辞》云：“斗星时散精为彘。四月生，应天理。”（《御览》引）彘是北斗星散精的产物，正可反映古人对猪的宗教信仰。

周、秦史书记载的玉器与若石有所谓“陈宝”者，民间流传神话甚为复杂。

（一）《史记·封禅书》：“（秦）文公获若石于陈仓北阪城，祠之。……命曰陈宝。”

若石是什么？

苏林说：“质如石也。”（《集解》引）

---

① 《考古学报》，1978（2）；《文物》，1976（8）；《崧泽》98页及图版六〇。钟遐：《从河姆渡遗址出土猪骨和陶猪试论我国养猪的起源》，载《文物》，1976（8）。

② 何德亮：《论山东地区新石器时代的养猪业》，载《农业考古》，1986（1）。

③ 崔譔注：挈，成也。

《三秦记》："或言是玉鸡"（《正义》引）。这样看来，它是一种玉器，故亦若石。

（二）扬雄《羽猎赋》："宝出一方"、"括其雌雄"，李善注引《太康记》云："秦文公时，陈仓人猎，得兽若彘，而不知其名，道逢二童子曰：此名为䵱弗述，䵱弗述亦语曰：彼二童子名为宝鸡，得雄者王，得雌者霸。陈仓人舍䵱弗述逐二童子，化为雉雄，止陈仓化为石，雌如楚，止南阳也。"又引晋灼云："天宝，鸡头而人身。"天宝即是"陈宝"。

《三秦记》原书出辛口撰，有《说郛》，及张澍、王仁俊等家辑本，《太康记》有毕沅辑本。据他的记载，玉鸡乃由猪状兽名曰䵱弗述者所变。䵱弗述一名三字很是奇怪，据我研究，后来又变为可以驱除妖怪的傩神，又有狒胃、娟、媪等等异名，略如下表：

䵱弗述（《太康记》）

狒胃（续汉《礼仪志》。段成式《酉阳杂俎·婼皋记》引旧傩词："狒胃食虎。"）

娟（《史记》索隐引《列异传》："此名为娟，在地下食死人脑。"）

媪（《搜神记》）

《太康记》的䵱弗述，是一种兽，其形若彘。演化为傩神，分明是猪首神。猪首神见于西汉壁画者，有洛阳卜千秋墓西墙绘一猪头怪人做奔驰状[1]，也许即是䵱弗述。《楚辞·大招》："西方流沙，漭洋洋只。豕首纵目，被发鬤只。"王逸注："其状猪头纵目，……盖蓐收之状。蓐收曾入虢公之梦，是天之刑神。"（见《国语·晋语》二）。陈宝是一件若石之玉器，传说谓由猪首神䵱弗述所变成。他又名曰媪，我认为媪就应即是猥。《尔雅·释兽》："豕，奏者猥。"何承天《纂文》："猥，豕奏毛也"（《御览》九〇三引）。陈宝一名，很早见于《周书》的《顾命》"越玉五重"句下云："陈宝赤刀"。孔《传》训为陈列先王宝物，殊属望文生义。《广雅·释器》："陈宝是刀名。"综合上面诸说，我们对陈宝可得下列的新认识。

（一）陈宝是若石的玉器，是玉刀之类。

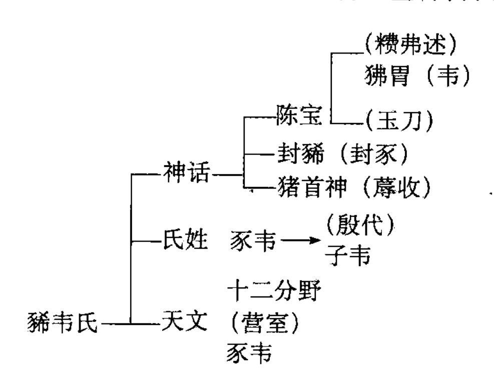
（二）陈宝所以由彘状之神䵱弗述演变而成，可能在玉器上面原来雕镂有

① 《文物》，1971（6）。

猪首披发神像，如浙江大反山所出的玉器一样，做人头散发状。

（三）西周宗庙，将“越玉”作为陈列的宝物，反山出土的玉，正是越地之玉，西周王室已将其视作瑰宝，《顾命》文中有详细记录。

更有进者，红山文化是古代东胡遗物，《顾命》中所陈列宝玉类别甚多，其中有大玉、夷玉，在东序。夷玉者，《尔雅·释器》：“东方之美者有医无间珣玗琪焉。”《周书》所谓夷玉也。医无间山名见《楚辞·远游》：“夕始临乎于无间”，一作微母间，《周礼·职方》：“幽州其山镇曰医无间”，王逸称其地为玉山。红山在辽宁，即古医无间之疆域，其地有玉山，是红山遗物之玉器，当即珣玗琪之属。《说文·玉部》：玗训石之似玉者，陈宝所谓“若石”是矣，珣单言训为玉器，珣字从玉旬声，旬字甲骨文之形，正像围绕盘曲之状，故红山之猪龙玉器，可释为夷玉之珣，珣玗琪合三字以为玉名，如医无间山名之作三字，然则猪首神之糂弗述亦作三字为一名，岂皆古代东夷之遗语乎？



凌家山与红山文化是一系统

“羊”的联想

——青海彩陶、阴山、西藏岩画的⊕号与西亚原始计数工具

有关⊕符号的考证，是西亚文字起源一种最新的理论。⊕字是在苏美尔泥板上最为习见的图形符号，用以代表羊字，音为 udu。通常又加一√号，表示母羊作⊕。它是作一圆圈，其中加“十”形，但何以这样写？其中却有许多道理！

一、从⊕号说起

文字的产生，自来即围绕着神秘的阴影，许多问题一时不能解答，中外是一致的。苏美尔人（Sumerian）的线形文（linear writing）如何发明？始终亦说不清楚；自从 1966 年以来，Schmandt Besserat 女士对于⊕字的解释，大家认为是一崭新的突破。①

一般周知，西亚泥板上的数目字，有下列几种符号：

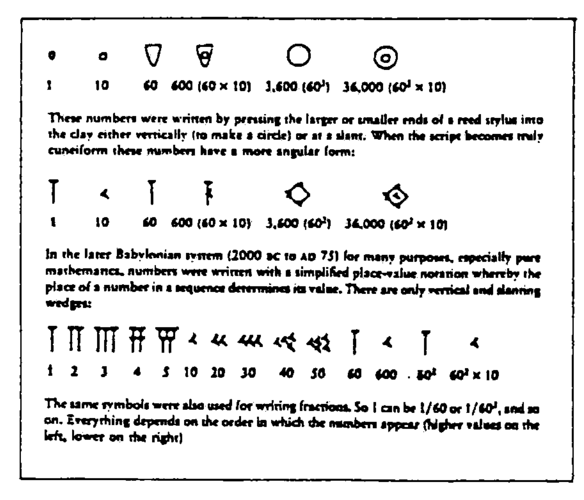
由于西亚行使六十进制，60 即写一个“ᚠ”，60 又作▽，即▽的放大，有时把原形复写多一个圈（参图 1）。这些记号大体依据 Samuel Noah Kramer 的

① 参看 D. S. Besserat：“The Earliest Precursor of Writing”及“An Archaie Recording System and the Origin of Writing”二文。及 A. Le Brun 与 P. Vallat：L'origine de l'Ecriture á suse。

订正说法。[1] 数字何以作这样的形状？新的学说认为与泥具的标记（tokens）有关。近东地区环绕 Susa 一带，发现大量泥具，包括球状、锥形、棒条形、丸形等等，有的其上刻划“+”的符号，可以证知D与⊕等形状，实际即是泥具的写照。从前 Ur 地方亦曾发现⊗形的泥具，以此了解，泥板上常用的⊕字，即作为计算羊的单位。现在依据发掘所得，这些泥具可追溯到 11000 至 8000 年前，这样看来，西亚符号文字的诞生，仍要比华夏为早。西亚最常见的羊字是如下面这样演化的：

（楔形文）

（n°761 Falkenstein，*Zeichenliste*）



1 =
2 =
5 =
10 =
60 =
600 =
3600 =
36000 =
½ =

图 1

西亚的山羊（goat）传入华夏，现在所知，据称在庙底沟第二期文化已有山羊遗存。[2]

本文附图 2 是西亚 Jemdet Nasr 出土列 144 号的泥板，上面三个⊕字即指羊。其他是数目字，图 3 是 Ur 地方出土带+状的圆板。图 4 是圆石块上表示两类型的表示三数，可以印证泥板上刻数的模样。图 6 是圆形及半圆形物上刻划标记在西亚各地分布的部分统计记录。尚有其他不同形状的文献，这里从略。这种繁多实物的出土，充分证明西亚泥板上频频见到的记数符号，即

① 见 Kramer：The *Sumerians*，p. 92，及 C. B. F. Walker：*Cueiform*，p. 29。

② 见何炳棣：*The Cradle of the East*，附录五。

由此而产生，说明了人类最初文字起源出于刻划标记（incised signs），而记数的符号有所谓“bullae”的实物作为文字产生之过渡工具，实为极重要的物证。这一新学说对人类文字发生史提供一可靠的理论，可惜似乎还未有人加以介绍，故略举其大要，以供吾国文字学家参考。这和西南民族流行的“刻

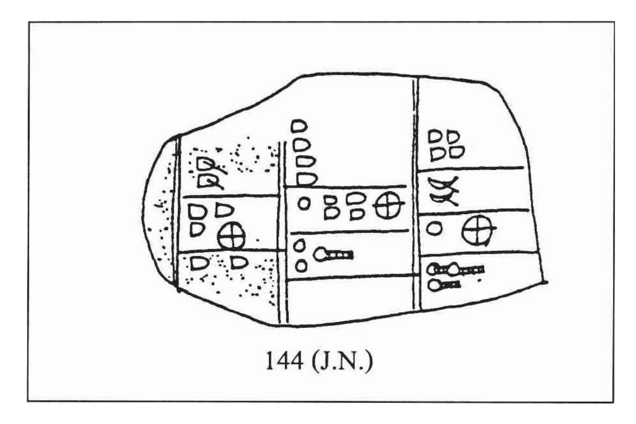


图 2

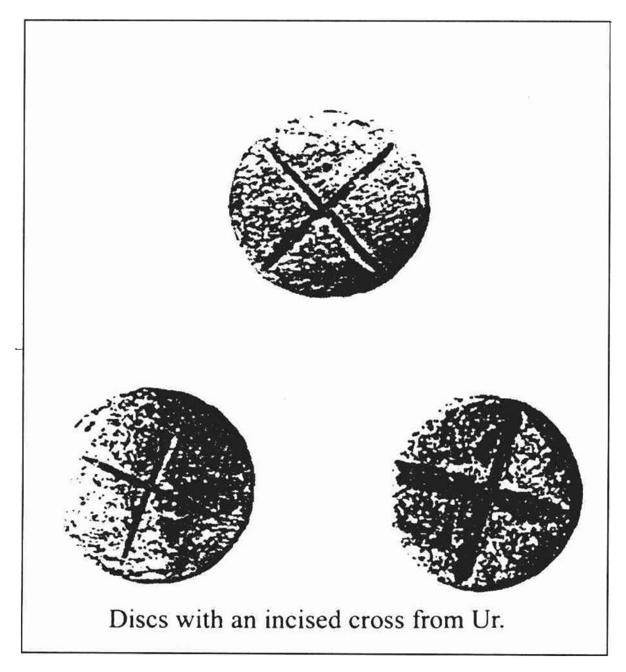


图 3

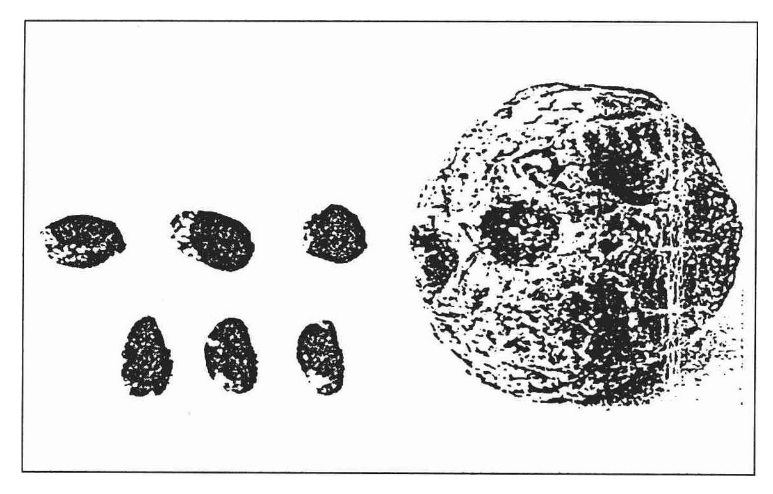


图 4

木为符契"[1]，在未有文字以前的一种初步萌芽的助记手段，意义是很相似的。西亚这类实物对于具体说明苏美尔线形文形成的过程，很有贡献。参看附图 7 其中圆形物⊗的形状和计算羊单位而作为"羊"的标识的⊕字，得到了充分的证明，尤为难得。（D. S. Besserat 的文章，见 Syro-Mesopotemian Studies 1/2，1977 年 7 月。附图 2 以下均采自 Besserat 氏文。）

青海乐都彩陶上有⊕一记号，向来不知其含义。柳湾出土的石纺轮，有⊕的形状上有刻符的十。附图如下（图 5）：

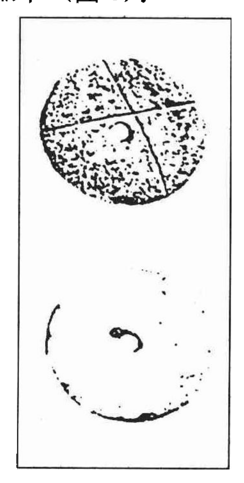


图 5

① 详细可看王恒杰：《边疆民族和考古"刻木"材料初探》，见《向达纪念论文集》，566 页。

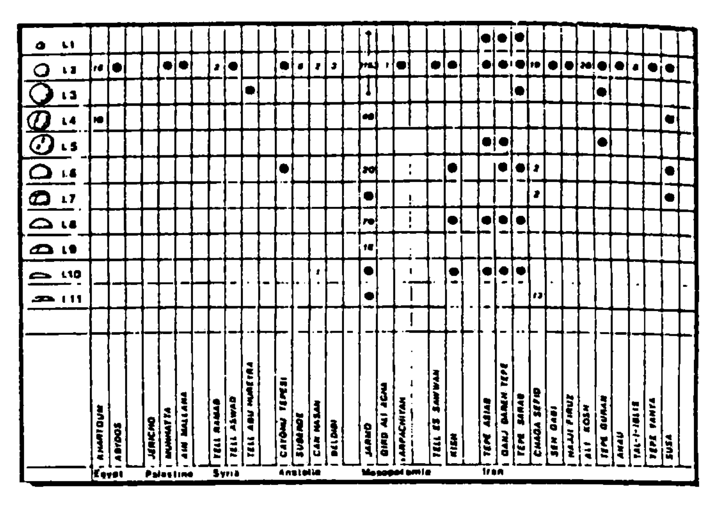


图 6

这可能和西亚同样原初即是指羊的意思，后来被改制为纺轮。在中国，这种工具从未被人注意，似乎应该参考西亚考古家的意见，对于 token 与文字符号有无关涉，再考察在吾国分布的情形。

半坡、姜寨未出现⊕的符号，但姜寨有石球、陶球，其用途是否同于西亚的球状物，还须进一步研究。

见于阴山岩画的符号，据说出现最多的就是“⊕”形。盖山林说“对于它曾有种种不同的解释，或认为它是宇宙的象征。”① 他又说：“早期毡帐画面，只有其象征符号作⊕形。在阴山岩画图二〇中有作田状的，在于羊群之中。”又西藏日土县日松区任姆栋 12 号岩画的动物群中亦有这个田记号。奇怪的是苏美尔的文字中⊕亦写作田，与此相同。

此外，四川珙县僰人悬棺岩画中有⊕⊗〇△△△等符号，珙县的悬棺有人认为是都掌蛮的墓葬。②《华阳国志》卷三《蜀志》说：“帝攻青衣，雄张僚僰。”古代的青衣国在宜宾一带，这些⊕ △△△记号似乎与羌人有关。陕西宝鸡的陶文上有△△△ △△△△等记号，与乐都的⊕号，传播入川，为僰人所采用，是很有可能的。

由上面这些⊕号在青海、阴山地区、西藏大羊同（象雄）及四川各地出现

① 盖山林：《从阴山岩画看内蒙古草原古代游牧人的文明》，载《中亚学刊》，1 期，36 页、47 页。

② 见《文物丛刊》二。

的情况看来，可以想像西亚的代表“羊”的⊕号，似乎曾在中国西北地区传播甚广，大抵皆在羌人活动的区域内。

TOKEN TYPE I SPHERE	II DISK	III CONE
TOKENS / SUMERIAN PICTOGRAPHS	TOKENS / SUMERIAN PICTOGRAPHS	TOKENS / SUMERIAN PICTOGRAPHS
NUMERAL 10	SEAT	NUMERAL 1
NUMERAL 10	GARMENT, CLOTH	NUMERAL 60
NUMERAL 10	GARMENT, CLOTH	NUMERAL 600
NUMERAL 100 OR 3,600	WOOL	8READ
NUMERAL 36,000	SHEEP	PERFUME
	EWE	

图 7

关于西亚用○◎表数的现象，不意在中国竟亦偶有出现雷同的情况。这即是向来被人注目的云南晋宁石寨山出土的铜片，我年前于昆明博物馆有机缘

目睹原物，黝黑不堪，如果没有林声把它描绘出来是不易辨认的。[①]（见图 8）

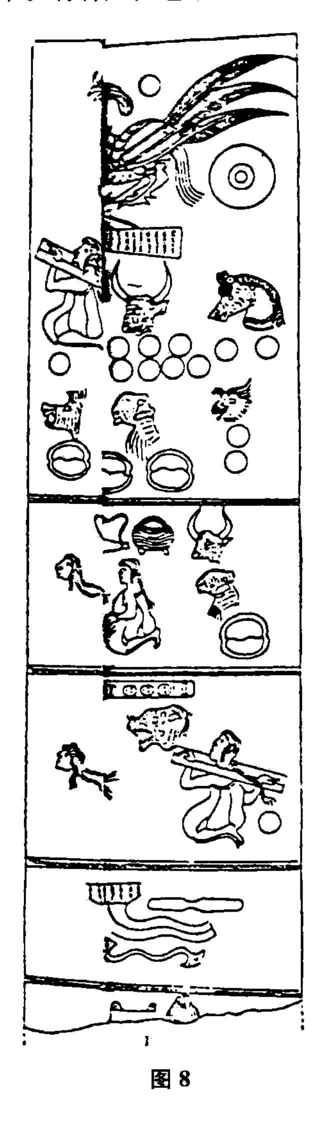


图 8

石寨山所出铜片，上有图画文字，又刻带枷而辫发下跽的奴隶及鸡、牛各种动物。其间用圆圈作为表示数量之符号，与 Sumerian 线形文有类似之处。此为一种 Pictoraghs，大概西汉前期滇人尚使用之。其后，汉文流行，遂

① 《西藏日土县古代岩画调查简报》，载《文物》，1987（2）。林声：《试释云南晋宁石寨山出土的铜片上的图画文字》，载《文物》，1964（5），23 页。

归于淘汰。石寨山出土镌汉文之印章有三："滇王之印"、"胜西"、"王罕私印"①，即其明证。但他们尝经用圆圈表数，有○⊙⊖三种，这种记数与苏美尔文字的记数法用各种圈式代表数字方法很相近。铜牌上划分界线，显然是苏美尔人用双线分割隔开的办法（参见图 2）。

距安阳市 15 公里的鲍家集村，发现仰韶文化遗址，其彩陶花纹有◎⊙⊙诸符号，又见丰 ヨ② Uruk 和姜寨所常见，故此三个复式圆圈可能是表示数字，即 600、60 之类。

这个殷墟以前的仰韶遗址很可能曾是戎狄之所居，保留下一些西亚的遗俗，有待于深入研究。

二、说[符号]

[符号]是姜寨第一期符号，止有一见，拓本（19）刻于钵黑彩宽带上，列号 T254W158:1，报告图版一〇〇（C）之四。字有两角，显然是羊字的象形。见附图 9（一）。

属于齐家文化的武威皇娘娘台第四次出土的陶器上面有四个羊头相间的纹样，形作[符号]又有一个但作[符号]的③，可证姜寨的[符号]，和它确是同一记号（齐家文化距今 3645±90 至 4130±105 年。时代比半坡稍晚，可以下及于夏世）。参看附图 9（二）。

姜寨第二期遗物，有陶塑羊头，高七公分，似绵羊而眼圆突出。④ 据该报告姜寨出土以羊骨为最多，是很可注意的。

关于[符号]字一向有许多争论。⑤ 今以武威皇娘娘台的四羊相向说之，当是羊字。此作四羊相向，后人演为三羊开泰，以羊为祥，此一观念由来已久。陶器上羊的符号又有简写的，像 1959 年甘肃永靖莲花台辛店期在黑头咀所出的夹砂红陶，亦见[符号]号。⑥ 羌族有戴羊角的习俗，故突出其形。

---

① 《考古》，1963（9），483 页。
② 《考古学报》，1988（9）。
③ 《考古学报》，1978（4）。
④ 《姜寨报告》，上册图一九二，见本文图 9（三）。
⑤ 参张光裕：《雪斋学术论文集》，306、307 页。
⑥ 《考古》，1980（4），306 页。

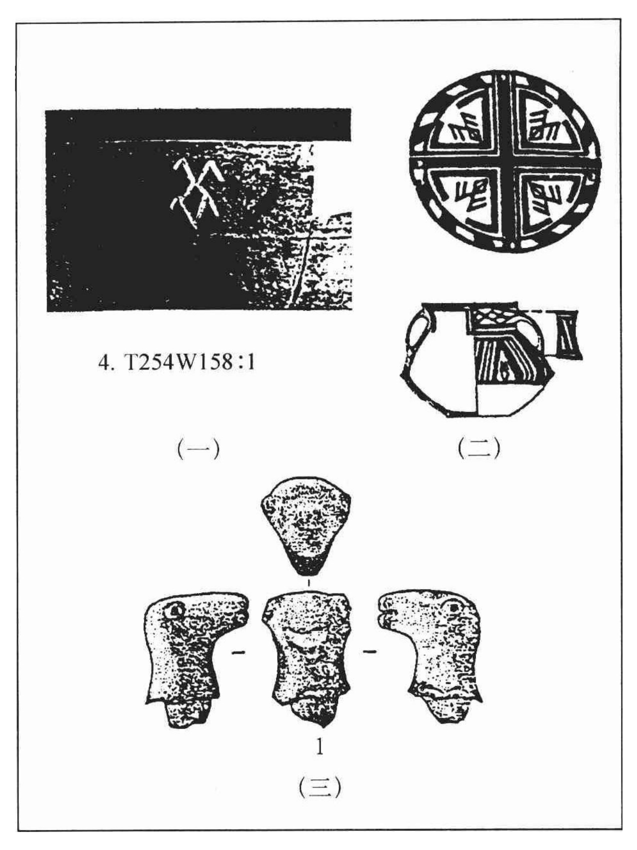


图 9

1982 年，甘肃西和栏桥、寺洼期墓葬，在漾水下游（武都县北）出土陶器上有刻划符号 21 种，见于 42 件豆罐，大都细线阴刻或作粗线，十分珍贵，见图 11。其中 1 之[符号]，10 之[符号]，可能即是羊的简体。其他同于半坡、姜寨的有[符号]、[符号]、[符号]等符号，而 4 [符号]则分明为卍字，与青海乐都亦属一系。寺洼、辛店、齐家文化都和卡约文化很有联系，与半山、马厂均是氐羌先民的文化，所以陶器上的符号属同一系统。

又记

盖山林的《阴山岩画》已由文物出版社印行。本文校稿时获见全书，知道盖君改释⊕为穹庐。他在解匈奴岩画时说道："散见于狼山地区岩画中的'⊕'形，应即抽象化了的穹庐形象。以⊙表示外形，里面的十字表示其内的

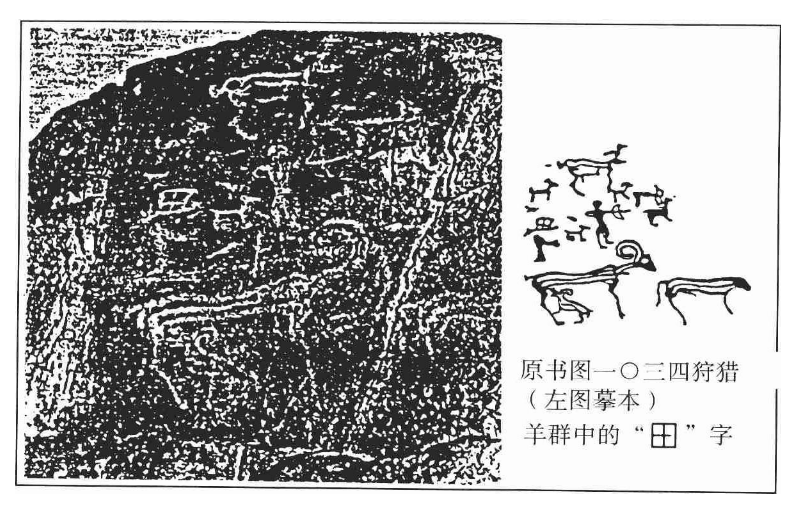
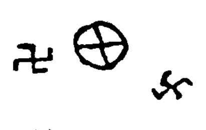


图 10　托林沟岩画

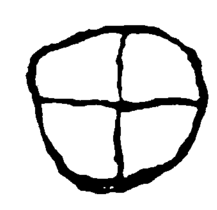
十字形木架。在磴口县舒特沟崖畔一处岩画中，竟有十个表示穹庐的⊕形。"（350 页）他把所有的⊕形都说为穹庐。但我们看该书图七〇〇即作穹庐毡帐状，与⊕没有什么关系。在原书图一〇三四羊群中有"田"字，盖君说是代表陷阱，则有点矛盾。再看图一二一九分明把⊕号来说明山羊，许多地方单独刻着⊕字。图一一〇七、一一〇八有二行蒙文，已经译出来，据说一是"道光十五年"，一是"同治十三年"，想是后人加刻的。又原图一一一一则在⊕的两边加上不同方向的卍字来表示祝福和吉祥。我认为岩画上的⊕形，如果看作羊的标记，比较讲得通，字形完全吻合，亦有来历。盖君提出岩画有一些用圆圈或圆点计数的现象（参看原书图八二九），并引用 Sumerian 泥板来作证（375 页）。可惜他不知道西亚有以⊕符号代表羊的悠久传统，我作这一点小小的补充，或者还有可取的地方。

器物名称	器物号	刻划部位	摹文	编号
陶豆	M7:8	口沿上	1. 2.	1
双马鞍形口罐	M7: 23	耳下关腹部		2
陶豆	M1:3	柄部	3. 4.	3
陶豆	M4:19 M6:50	豆柄部，双马鞍口罐耳外侧		4
陶豆	M4:17	底座内侧	5. 6.	5
双耳罐	M4:8	腹部		6
单耳罐	M4:6	耳下侧腹部	7. 8.	7
单耳罐	M4:2	耳下侧腹部		8
双马鞍形口罐	M3:2	耳外侧	9. 10.	9
陶豆	M3:6	柄部		10
陶豆	M5:7	盘腹外侧	11. 12.	11
双马鞍形口罐	M6:32	各型陶罐腹部，豆柄部		12
陶豆	M6:27	柄部	13. 14.	13
双马鞍形口罐	M6:17	耳外侧		14
双马鞍形口罐	M6:17	耳外侧	15. 16.	15
陶豆	M6:14	柄部		16
双马鞍形口罐	M6:10	耳外侧	17. 18.	17
双马鞍形口罐	M6:9 M2:12	罐腹部及豆盘内		18
单耳罐	M6:3	耳外侧	19. 20. 21.	19
陶豆	M5:8	各型罐腹部，豆柄部		20
双马鞍形口罐	M5:15	耳外侧		21

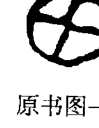
图 11



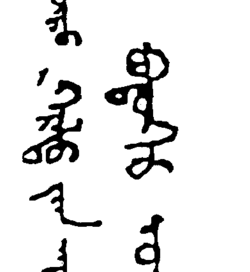
原书图一一一一

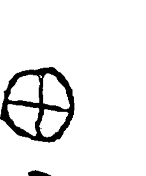


原书图八二八



原书图一〇八九





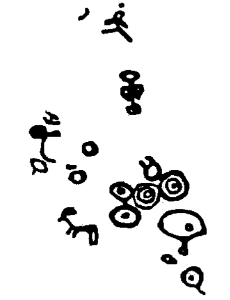


原书图一一〇七　　蒙文



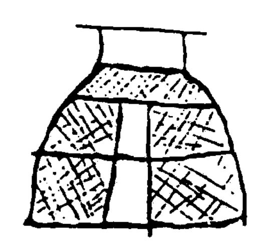
原书图一二一九

北山羊及其记号



原书图八二九　人面像、人形和动物

兼用圆圈表示数字



原书图七〇〇　穹庐毡帐

图12

有翼太阳与古代东方文明

——良渚玉器刻符与大汶口陶文的再检讨

良渚玉器的大量发现，使人对长江以南的古代文化有崭新的认识。最近，浙江文物考古研究所牟永抗先生莅港中文大学，作了一次学术报告。关于近期在余姚县反山和瑶山等处大规模发掘良渚文化祭坛所得的新收获，有所阐发，令人耳目一新。①

良渚时代玉器的著录，有的早已见于吴大澂的《古玉图考》。美国弗利亚美术馆（Freer Gallery）收藏的玉器，有的用 17 编号，说明入藏年代即为 1917 年。据称从上海收购得来。今岁（1990）4 月 27、28 日，我被邀在华盛顿参加楚文化国际会议，有机缘在该馆库房摩挲这些玉器，事后，又得到该馆寄赠有关照片，以供研究，大喜过望。我的兴趣在探究玉璧、玉镯上所镌刻的图文记号，朋侪之中，日本林巳奈夫、北京李学勤两教授都先后有文章发表讨论，众所周知。② 良渚记号和山东大汶口陶尊上记号在文化关系上是衔接的。我尝写过一篇长文：《大汶口“明神”记号与后代礼制》③，现在仔细观察玉器上的图纹，结合近期得到资料，不禁引起一些新的看法。值《明报月刊》25 周年纪念号征稿，复略抒所见，以就正于高明，并酬答弗利亚美术馆

① 参牟永抗著《良渚文化玉器》一书前言，香港大业公司印行。

② 李学勤：《论新出大汶口文化陶器符号》，载《文物》，1987（12）。

③ 《中国文化》，第 2 期，香港，中华书局。

的雅意。

先取有翼太阳图徽，加以分析：

在F编号17·79的玉璧立鸟在凸形坎坛之上，其中所绘图样如图1。看来是表示太阳带冠有尾及两翅展开。

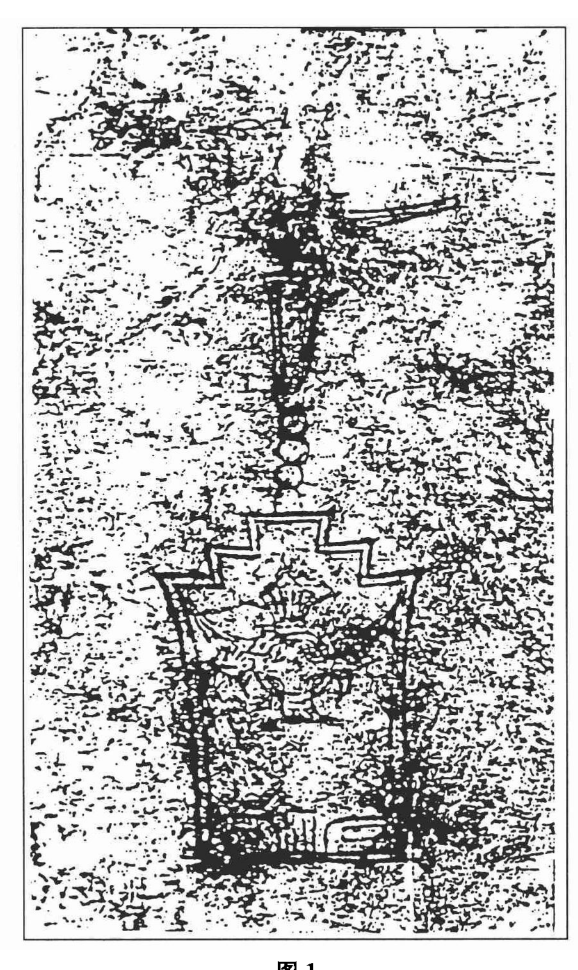


图1

牟君在良渚北湖发现的玉璧有一面刻着如图2的图形。尾作从状，而双翼更为显著。以上二件玉璧图纹都是良渚所出，完全一样，分明是属于同一系统的刻划记号。一件是1917年采集所得，一件是近年新出土的精品。所镂刻的展翅太阳形状，正可互相印证，所不同的只是北湖所刻，没有立鸟在其上方，且刻线较为简单。又F17·385号为一玉镯，浅绿色，外缘上部镂刻一张双翼鸟形，其中作○形，表示太阳。两翼之间，分别刻◎圈较小，其下作

神座状（见图 3）。



图 2

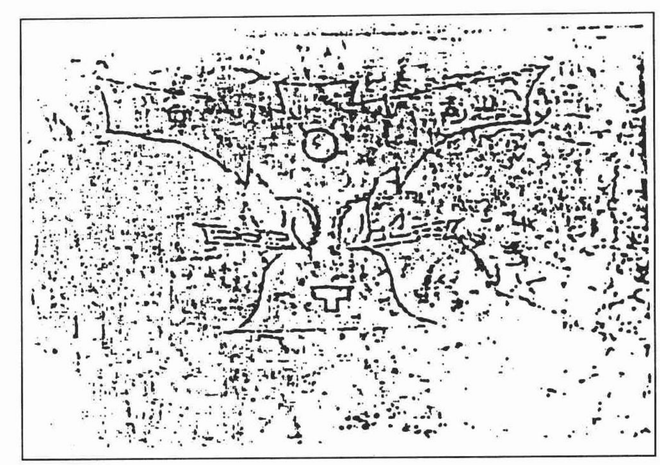


图 3

以上都是把太阳作有翼状，当为古代越人的习俗，其远源可追溯到河姆渡 6000 年前双凤朝阳的雕刻牙牌和双首连体的骨匕。其他遗物，若木制的鸟形器和双鸟联体形的建筑装饰，说明远古时代河姆渡人对鸟的崇拜，而鸟和太阳联结在一起，尤为主要特征。良渚玉器、玉琮、玉钺及三叉形冠饰均有鸟纹饰物，而玉琮璜上浮雕神徽，两边每镂刻鸟纹图案，钱山漾陶刀上亦刻鸟纹，具见当时人们盛行对鸟崇拜的迹象。后来战国流行的鸟书字体，王字上端以双鸟为饰文，知其渊源之远。[①] 近时中国考古学家已注意到东方沿海及东南地区古代文化中鸟类图像与鸟祖崇拜的问题（如石兴邦教授），引起了热烈的讨论（见图 4、图 5）。

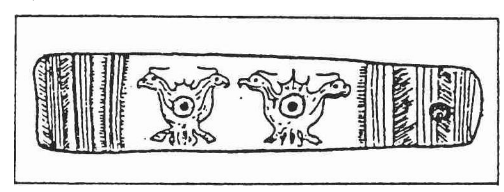


图 4

① 万斗云：《河姆渡文化与凤鸟的关系》；王士伦：《越国鸟图腾和鸟崇拜的若干问题》（以上二文为 1990 年 7 月在杭州举行百越民族史研究会第七届年会论文未刊稿）。

关于弗利亚玉器上鸟立于凸形的台座有不同的说法。王士伦谓："这种台座也许是从当时祭坛构造中启示出来的。"与鄙说相同。《史记》索隐"人先祠山下"条云："山下有畤、埒。"畤中各有一土封，故云畤。《三苍》云："畤，埒也。"畤、埒即早期之祭坛。

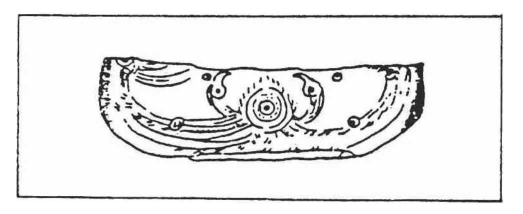


图 5　河姆渡遗物

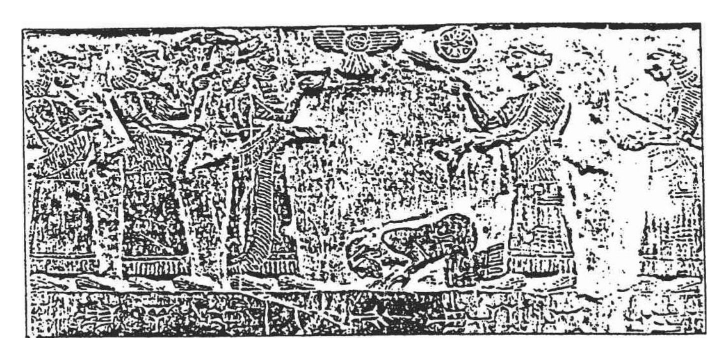


图 6

鸟和太阳关系的传说，不仅古代越俗为然；在近东古代史上，有翼的太阳成为权力集中和宗教意识趋向统一的表征。埃及碑铭即以翼状的太阳视面作为它的特殊标识，赫梯、亚述、巴比伦王朝都采用这种图样作为纪念碑及图章上的装饰物。东方古代人们承认闪族最上神代表太阳的是 Marduk、Ŝamas，埃及则认天上最高神明代表太阳的是 Ra，自从孟斐斯第三世御宇以来，埃及开始崇拜唯一的太阳神阿吞（Ātum），被升为埃及所有神庙中独一无二的主神，这似乎意味着埃及人和闪族文化交流的结果。A. Moret 等指出："Ra 本来居不重要的地位，而其教义来自亚洲的，今竟升为主要之神，由于 Helio-polès（意谓太阳城）祭司的劝告，其皇膜拜此神，法老前此被人认为是 Harus 鹰的化身，从此遂自称为太阳神 Ra 之子。这种宗教改革，岂非即闪族势力复原的表征？太阳神 Ra 的优势，岂非即 Ŝamas 的胜利？"近东有无数的古物遗迹可以说明这一事实。下面试举二例子，都是人所熟知的。

赫梯人艺术浮雕在 Halaf 山岗出土的绘出魔鬼们托着起源于埃及的有翼太阳（公元前 15—前 14 世纪）（见图 7），另一是大英博物馆藏的亚述王接受俘虏的膜拜，其上标识着有翼的太阳（见图 6）。埃及和近东普遍流行的有翼太阳图饰成为一般的常识，历时已久。太阳与鸟的关系在西方神话学里面大家都耳熟能详。远东地区有玄鸟记载、《大荒东经》记"王亥两手操鸟"，而

甲骨文王亥之亥字亦从隹作雉。以及朝鲜、满族以至西伯利亚关于鸟的传说，流行十分普遍，东方的民族古代统称曰鸟夷，这些问题，中外学人曾经有无数讨论，不必多赘。我现在欲指出的只是“太阳有翼”有吾国考古学上的物证，太阳崇拜是人类共同的信仰。鸟与太阳结合在一起，过去只有西亚有明确的证据，因之西方神话学上有所谓“太阳学说”（Solar theory）之产生。现在我们看河姆渡与良渚的遗物，远东关于“有翼太阳”的信仰，其年代似乎更在前列，这是以前所想像不到的。

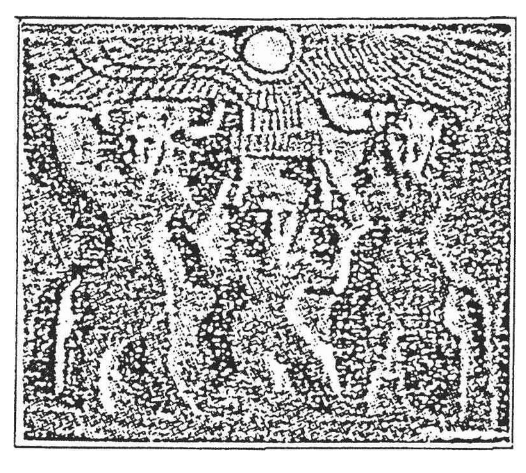


图 7

二

和大汶口日轮记号相类似的有良渚有关的遗物二件：

（一）F17・348 玉璧有如图 8 的图形。

（二）北京历史博物馆藏的大型玉琮，上面刻划形状如图 9。

（承俞伟超先生影示，得以校正此一图文其下部分不作◡，是作◡，非常重要，谨此致谢。）

以上二者都作日和月合璧之状，即西方学人所称为“Sun disc in moon crescent”者，上列二文日轮之下，新月形状，特别显著。玉琮高 49.2 公分，共 19 节，头部镂新月形，由多线刻划而成，完全与良渚玉璧相同，日轮亦然，似表示发出光芒。这两件玉器的特别意义有二：一，证明日轮可带新月形合成一符号；二，这种符号除大型陶尊之外，亦可以刻于玉琮及璧之上。

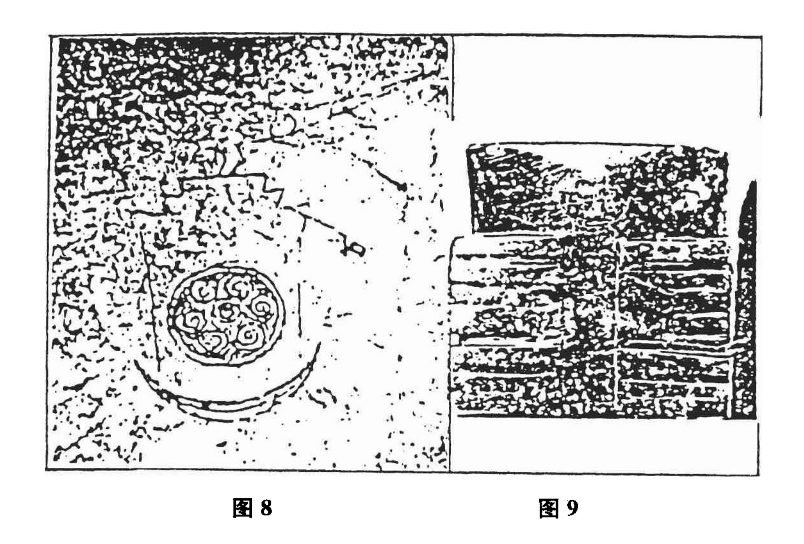


图 8　　　　　　图 9

在古代埃及的月神，往往与太阳神相杂，日、月合在一起。G. A. Wallis Budge 说：

> Among certain ancient Oriental nations the worship of the Moon always preceded that of sun... In the theological system which the priest of Heliopolis succeeded in imposing upon the country some of these were preserved either by identification with the gods of the new schems or by adoption.（*The Gods of the Egyptians*，Vol. 2，p. 34）

他举出 Rameses 第三时代 Thebes 的 Khensu 即所谓 Nefer-hetep 的神像，鸟形神的头部即戴日轮和新月合成之物（见图 10）。据称祂是大神，天之王（lord of heaven）亦即是 Horus。Horus 有大、小及晨神东神等等。据 A. Moret 说："神与鸟的写法及称谓同为 Hr＝Hra，hr 加一语尾，便成 hrj，义为在上（hrt），即指上天（hr），又可解作头部，因此亦可作神祇之双眼解，日月是也。"[①] Horus 原义实出于鸟。良渚玉璧既镌有翼太阳于祭坛之内，坛上复有立鸟，这一神鸟不妨说是古代越人的 Horus。而表示日月的[glyph]，亦即

① 《尼罗河与埃及之文明》，36 页，刘麟生译本。埃及文 Hr（w）即 Horus，继作为神的指示字而 ḥrt，即天（heaven），可读 ḥry，hrw，其变形作[glyph] ḥrt，又训高（above），参看 Alan Gardiner：*Egyptian Grammar* 字表 468 页（birds）、485 页（sky）。

hr（上天）之义。

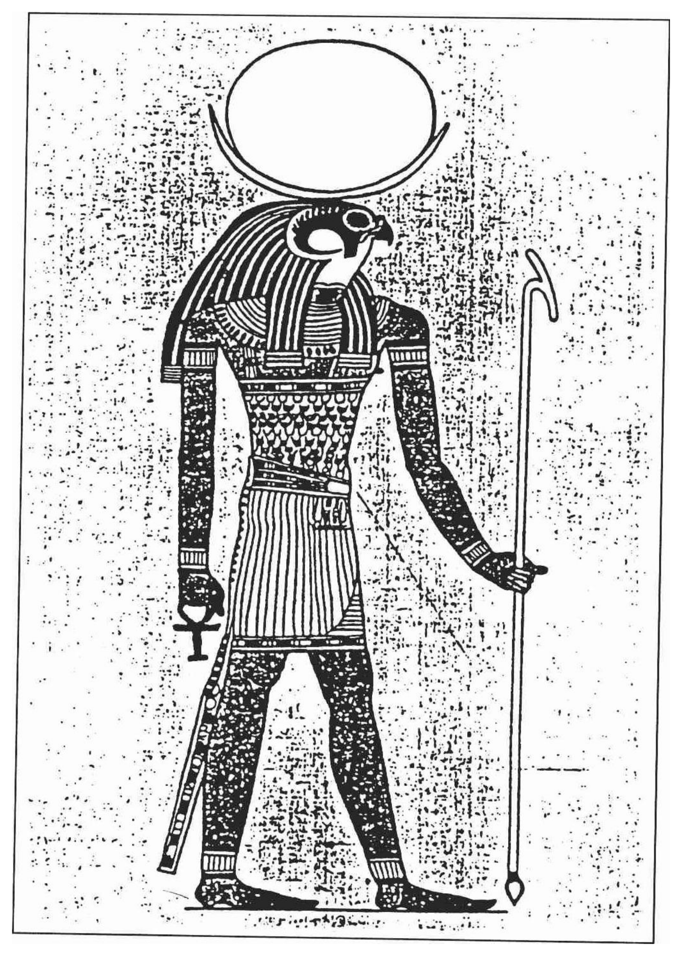


图 10

西亚新巴比伦时代石碑，纪念 Adadetir 及其子现藏大英博物院列 90834，其碑额即镌有翼太阳和日轮带新月的记号，与上述玉琮之图形，完全一样（见图 11）。这一图记被使用作器物上装饰图案，遍及近东各朝，下迄萨珊时代的皇冠，仍用形泐于额上。①

近东所出圆柱体印章上的图像，从 Akkadian 晚期开始（公元前 2254—前 2154）即在王者之前面刻日轮新月形标记，作为王权的表征。D. Collon 所著

① 联合国版 *Persia Art*，249 页。

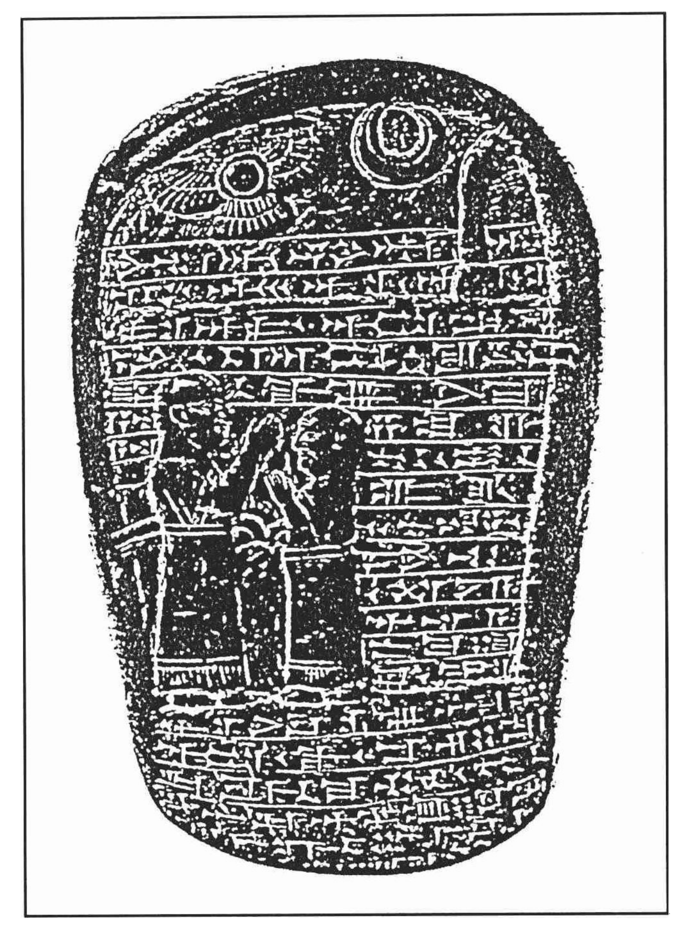


图 11



图 12

First Impressions, *Cylinder Seals in the Ancient Near East* 一书有许多图记，试介绍一二例如下，该书列 118 号（图 12），据其考释楔形文记录："圣王 Ib-bi-Sin，国之神，四方之主（King of Four Quarters），书刻者，（王之）仆人

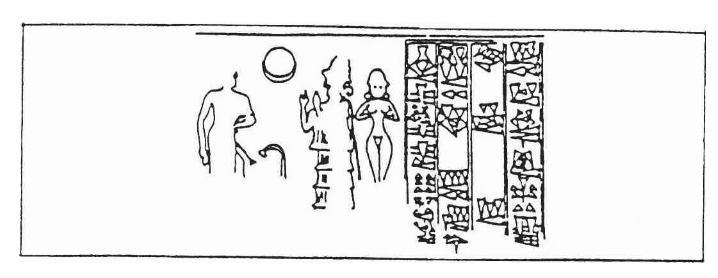


图 13

Aham-arshi，Babati 之子。”Babati 的名字已屡见于 Akkadian 时代之记录。

又列 184 号摹本是 Mari 出土之物；其王执权杖，有女神立其旁。属于 Zimri-Lin 之玺印（图 13），又 Mcguire Gibson 与 Robert D. Biggs 合编的 *Seals & Sealing in the Ancient Near East* 中《印章的应用在古亚述时代》一文（该书 89 页起）若干插图都有不同时期的日轮与新月合组的记号，一如良渚玉璧的形状。亚述于日轮之内加上卝、○、卞诸附加纹饰。这些日轮通常都刻在统治者的头顶或前面，象征日神与王权的结合。西亚印章上主要为太阳神，亦有单刻新月形，或日、月、星三者并见，为例不一，大抵因所记日、月、星神之不同而异其写法。

二

大汶口陶尊符号的调查，近时复有新的发展。据吉林大学考古学教授段一平在山东莒县作实地考察，重新整理，摄成录影片，内附陶文符号图表。我为另行归纳，可分下列各组（见图 14）：

a 作状者四。疑表示圭类，为所执之物，“玄圭”象征成功。

b 作冕状者二。冠上有圭作饰物，为统治者地位之象征。

c 作口状者三。或表示地域，以字所从之口可以见之。

d 作土上有树木之状者一。或即古文“桂”字之初形。

e 作三形者一，似彡日之肜，表示祭祀之事。

f 作斧钺状者三。有如西亚权杖，表示威权。

g 作日轮及盘或火焰之状者六。表示太阳，为祭祀对象。

大汶口文化曾出土陶尊实为礼器，古代出日入日朝拜之礼所用器物，故镌刻符号于其上。凡此七组符号无异当时祭礼之写照，而“彡”字之出现，具

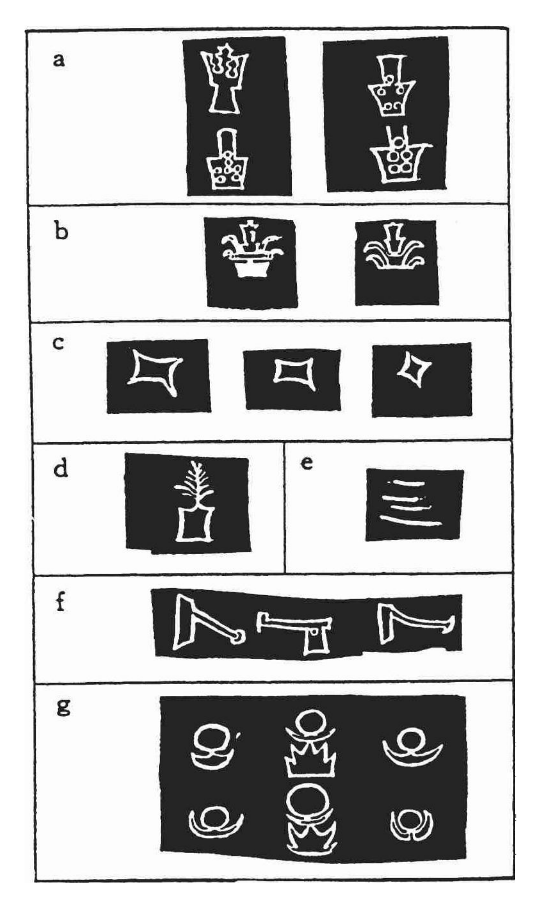


图 14

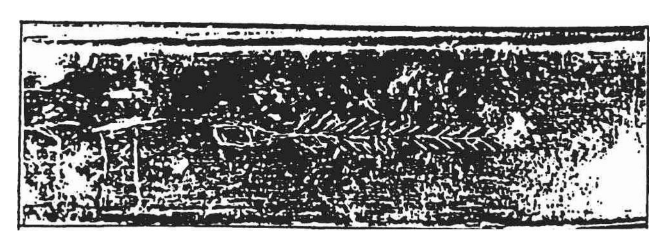


图 15

见祭之明日又祭，大汶口时代已有此礼俗，为殷人“肜日”之礼所自出。

g 图之第四形中间正作◡，没有凸起，是莒县大朱家村所出，见《考古学报》1991 年第二期，莒县博物馆报告。又口号在江西出土的陶鬲亦见之。

此七组符号，若干个别还须加以补充说明：字形看来是树木植在土上。

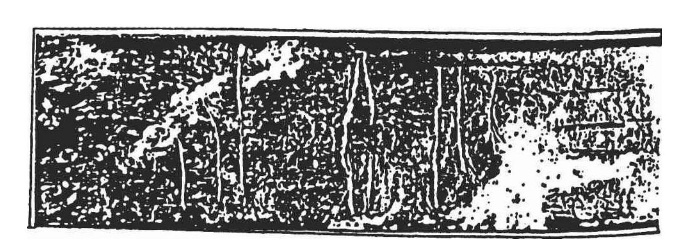


图 16

下体的形状，与另见三处的口字应该是同形之文。良渚 F17·348 号边缘刻划与此形体相近之一字（图 15），另一面则镌飞鸟在“三”之间（图 16），下面作()，以甲骨文的土字作()（后编二，三八，三），可释为从土。以是例之，口即是土，其作口形者，或表示四方、四土。（卜辞有东土南土等）我以前认口是夕，宜订正。

土上有树木者，古文社字作社，《汗简》有之。右旁的垄，当可溯源于此。所谓“各树其土所宜之木”。《周礼·大司徒》：“设社稷之壝而树之田主，各以其野之所宜木。”疑字即指原始的社。后代的栎社、槐社、枌榆社以至丛祠等等，都是社树的遗俗。苏美尔文有一字楔形文作，音为 du（tu），意义是“之间”、“开始”（R. Labat 辞书，61 页），它与汉字的“土”，音义很接近，可以与此比较（图 17）。

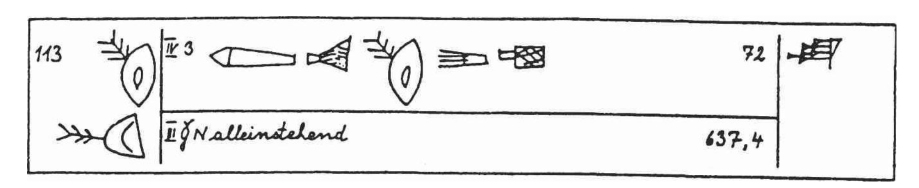


图 17

字，一向未明，今据良渚北湖所出与有翼太阳相反另一面所镌记号（见图 18）参比，疑是礼器的“圭”，以头部中间突起为其特征。后代圭的种类甚繁，如琬圭（徐灏说：“凡穹隆上起者谓之宛，窊下两圜者亦谓之宛，故丘上有丘为宛丘”）、珽（圭）（《说文》：“珽，大圭，长三尺，抒上，终葵首。”终葵即椎。福泉山出土椎形器多件，可证）都有特别形制。赐玄圭所以告成功（《禹贡》）。

又冠冕上部，亦施以此一符号，下部之冕作羽饰。郑玄注《王制》：“有虞氏皇而祭”云：“皇，冕属，画羽饰。”画羽谓染羽五彩，郑读皇为凤皇，

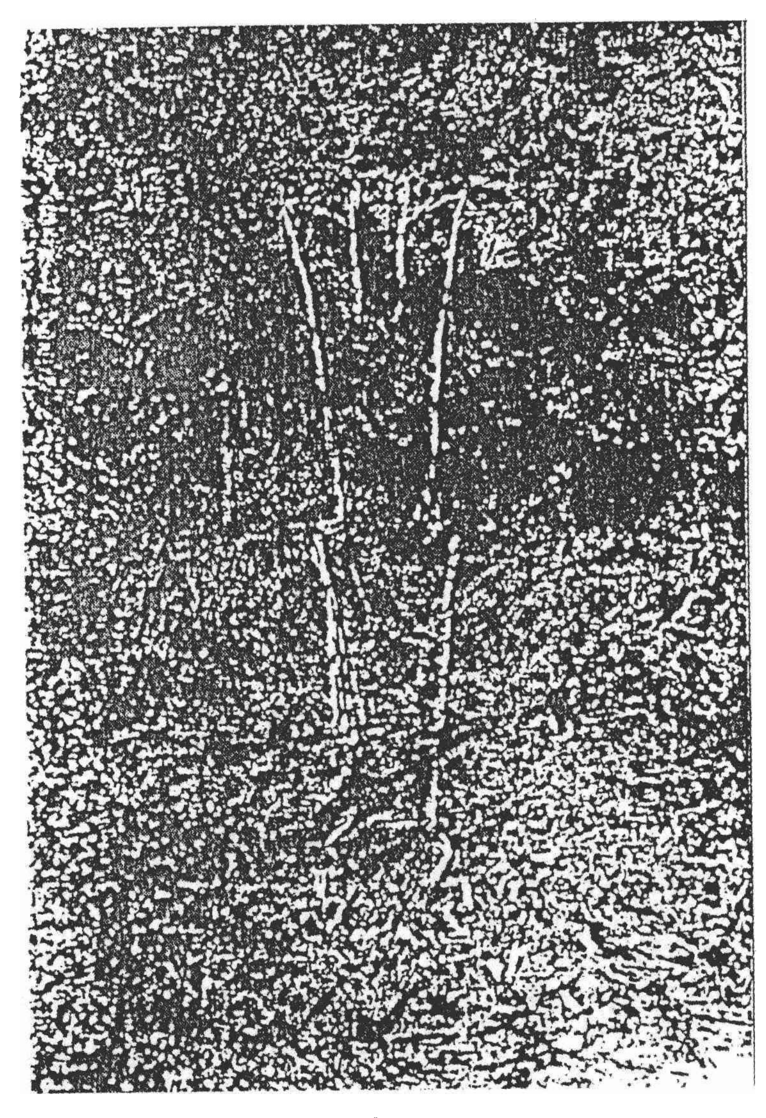


图 18

故以彩羽为说（参看汪荣宝《释皇》）。李学勤释[glyph]字引“皇”为冕属一说，甚有道理。

三字可能是彤日之彤，表示祭祀之事（何琳仪兄所见略同）。彤日甲文作彡日（《屯乙》六一一九），字亦作彡、[glyph]，同此。

大汶口诸符号，其中有二字相关联的，如[glyph]之与[glyph]，[glyph]之与[glyph]是。有增加

饰文的，如加“◦”作……是。

日轮之形，其下灼然作新月形的，一向被称为 sun dice。良渚 F17 · 348 号及北京玉琮最为显著。分明是日和月之结合，其他则诸多变化，大汶口所见符号繁简尤不一致，其作状中间稍有突起，故易看作火字，下体可能是祭坛，非五个山岳。大汶口这一符号形状不很规律化，但之状在西亚苏美尔文则常见之，亦有相似地方（参看图 19）。

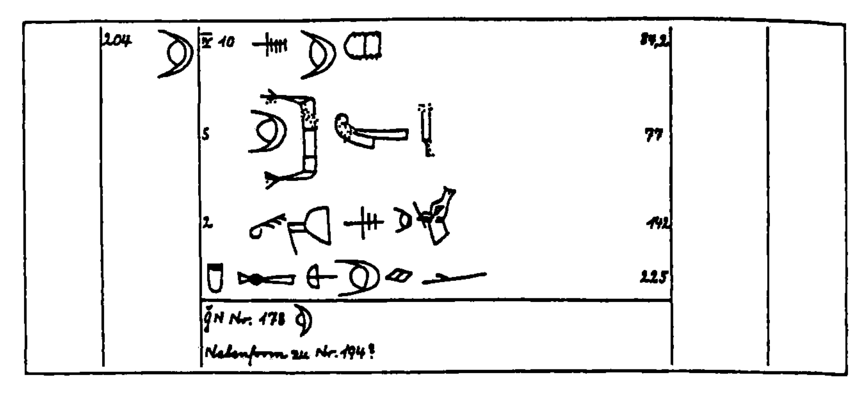


图 19

埃及人的日神 Ra，以圆形为日之标记，其下以一柱支之，后世称此圆形物为阿登（Aten）。从第三朝代初年起，国王徽号，外面有黑线的椭圆形环绕之，下面系以黑线底，其式如，此椭圆形之黑线即代表太阳周天环绕之状。华夏无此制，但以太阳代表统治者，古代意识上是相同的，故《礼统》云：“日者实也，形体光实，人君之象。”（《太平御览》三天部引）

大汶口符号有圭状器符号，证明与祭日之礼有关。《周礼 · 典瑞》：“王晋（搢）大圭以朝日。”《管子》亦云：“天子执玉笏以朝日。”《广雅 · 释器》：“珽，笏也。”这样看来，大汶口使用陶尊致祭是当时地位相当高的人物，非王者之尊莫属。

总结而论：大汶口和良渚都有太阳日轮带新月形的图徽，我认为应是“明神”的记号，故其地都有祭日之礼俗。大汶口陶尊符号的综合整理，是本文研究的新突破。

至于有翼太阳在中国考古学上的新发现，可与西亚媲美，我故特为指出。由于自然现象是人类共同的认识，河姆渡的双凤朝阳在器物上雕刻的年代，则比西亚较早。

佛书之鸟夷与古印度火祭之“玄鸟”崇拜

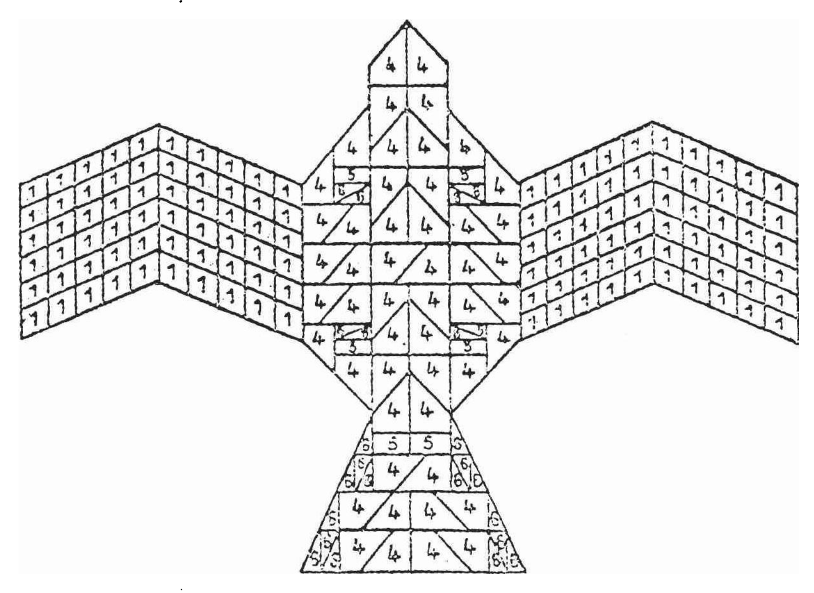
良渚文化的陶器处处以鸟纹为特征，西漾淀出土有鸟形盉及黑陶鸟纹尊。最特出的是青浦福泉山双鼻壶，细划刻镂鸟纹，作成群的飞鸟。又一阔把黑陶带流壶上刻镂五只飞鸟。[①] 玉器以鸟为徽识，玉雕立鸟，早期之半圆形冠状器，实作羽冠，表示鸟与太阳之合一、鸟之地位及鸟之崇拜在良渚文化中的重要性。

良渚居民应是鸟夷之伦，故以鸟为纪。《左传·昭公十七年》郯子言“少皞挚之立也……为鸟师而鸟名”，少皞、太皞亦作少昊、太昊，都是太阳神，王嘉《拾遗记》：“其明睿照于八区，是谓太昊。”可以见之。

印度吠陀经典中阿耆尼——祭坛，用砖砌成鸟形之祭台（bird-shaped altar）。（见插图）鸟为不死永生之标志。鸟在古印度思想中有极悠远历史与神秘意义。火坛之作鸟形，以中央及四方结合成为神我之象征（Ātman：body＋self-soul）。据《七婆罗门书》之说，祭坛之鸟形东向，是普鲁洒（puruṣa）七分及一半之长方形（The seven-&-half puruṣa squares），是坛实由造物主（prajāpati）之自作牺牲而创造天地。此造物主即是神之祭品，与苏摩（soma）为供献于神之最高级祭品，乃是神鸟从天携降于下土者，故普鲁洒及造物主皆同作人形亦同作鸟形。凡此嗣后皆为圣者（ṛṣi）所公认为生命之活气

① 俱见《上海福泉山良渚文化墓葬》，载《文物》，1984（2）。《上海青浦福泉山良渚文化墓地》，载《文物》，1986（10）。

(prāna＝vital airs)。ātman 与 haṇṣa 之飞鸿有关。《奥义书》中若《诃萨奥义书》、《波罗摩诃萨奥义书》、《声点奥义书》、《糍供奥义书》，都有飞鸟入城中其居民即神我之记录。



Plan of the Altar of Fire in the shape of Falcon（隼）

（after G. *Thibaut*，*Fournal of the Asiatic Society of Bengal*，1875）见 Louis Renou：*Vedic India*.

神我与日光都由宇宙卵所化成。haṇṣa 是神话中之鸟，可说相当于华夏之玄鸟。《商颂》“天命玄鸟”，《天问》：“玄鸟致诒女何喜?”秦、楚同祖帝高阳颛顼，俱有“玄鸟陨卵”之传说（见《史记·秦本纪》)。高阳即天帝，其居处为玄宫（见《庄子》、《墨子》、《随巢子》佚文)，神鸟是天使，故称玄鸟。玄鸟在古代齐鲁谓之乞，战国《楚帛书》：于孟陬之正月云：“曰：取，乙则至。”《说文》：“乞，齐鲁谓之乞，取其鸣自谑，象形也。”《山海经》称之为噎或噎鸣，以为天帝之使者，主宰日月星辰之次。试比较下列两段记载：

《山海经·海内经》：“祝融降居江水，生共工……共工生术器……生后土。后土生噎鸣，噎鸣生岁十有二。”

又《大荒西经》：“颛顼生老童，老童生重及黎。……下地生噎。处于西极，以行日月星辰之次。”

今就上文为列表如次：

颛顼（天帝）—老童 { 重（上天）
黎（下地）—噎—以行日月星辰之次

祝融—共工 { 术器
后土—噎鸣—生岁十二

两文互勘，可见后土即下地之黎，噎鸣亦省称曰“噎”。噎鸣是神鸟，敦煌本《瑞应图》凤鸟有一名曰“发鸣”，有如噎鸣。噎字读为“壹”，亦即是“一”，与乙相同，故乙亦增益鸟旁作鳦。汉七星盘十二神有大乙，即借鳦为乙，演化为大一，为宇宙至上神，为造物主，有如印度之 Prajāpati。在山东齐地，玄鸟氏成为司历官职，郯子所云：“玄鸟氏司分者也。”凡此皆玄鸟神话渲染下之产物。

阿耆尼祭坛之鸟形，可说是天竺之玄鸟。玄鸟在华燕鸟之外，亦以凤凰为代表，其事甚早，惟与火结缘，则似出自楚人之说。《鹖冠子·度万》云：

> 凤凰者，纯火之禽，阳之精也。

后出纬书如《演孔图》云：

> 凤，火精也。（《初学记》三十引）

《鹖冠子》现已证明不是伪书。吠陀火祭以鸟为不死之象征，《楚辞·远游》：“仍羽人于丹丘兮，留不死之旧乡。”不死之为 a-mrta 及其与海上方士不死药之关系，曩年撰《邹衍书别考》已详论之[①]，齐景公已言及有鸟曰金翅，即 garuda，疑燕齐之间战国末期似经由方士传入一些梵土智识。《白泽图》称“火之精曰宋无忌”。厥后《荆楚岁时记》云：“祝融为灶神，姓苏名吉利。”按西亚火神称曰 Girra，其名屡见于 Erra 史诗中，疑吉利即用 Girra 而来。阿卡得文火焰亦称 Girri，与吉利之音全合。苏美尔线形文“火”字作，本音 izi，又一作：象火焰，音 Gibil。[②] 元成吉思汗《大祭文》中引用火神经，言及强铁之父。蒙古《黄金史记》：大汗登位时，有灵鸟飞临天穹，大叫两声

---

① 《选堂集林·史林》上册。

② 参看 Jean Bottéro：Nots sur le feu dans les textes Méopotamiens。

gis-gis，即是“吉思”，溯其远源，与西亚之火曰 Gi-bil 不无关系。蒙古一词即蒙文忙豁勒，由长生天（meŋk təŋgri）之 meŋk 与 gal 合成 meŋgal，gal 即灶火之意。故知灶神苏吉利一名恐是一外来语。

火精名宋无忌，与 ša、gis 或有关涉，管辂《占卦解》入灶一事谓是宋无忌之妖所为，直以宋无忌为火精。《史记·封禅书》言及燕昭齐威宣使人入海，又称宋毋忌等为方仙道形解销化，是火精之传说，由来已久，与古代海上交通或不无关涉矣。

近时出土文物，武昌莲溪寺东吴墓白毫陶俑，作菩萨状。江宁张家山西晋墓魂瓶内有佛像①，四川乐山东汉墓发见一石佛坐像，背有项光，手掌作施无畏印，附近崖墓有顺帝永和及桓帝延熹年号。

吴越及楚地皆盛行用蚀花肉红石髓作琉璃剑饰，已证知非本国土制，其在云南江川李家庄 22 号墓出土六棱形柱状琉璃珠，盖从印度输入。云南呈贡天子庙战国滇墓，其铜盔上有佛光，则战国时期中印交通已获证明。汉永平十二年置永昌郡，边境有身毒居民。王景以神雀之瑞，而进《金人论》，此金人即浮图金人也。

《海内经》：“有盐长之国，有人焉，鸟首，名曰鸟氏。”《御览》卷七九七引作“监长之国”。以作“盐”为是。郭璞注云：

> 今佛书中有此人，即鸟夷也。

景纯引佛书作证，极有趣味。近时山东连云港云台山下龙山文化遗址出土有鸟首形鼎足，又一件陶制鸟头连胫，高 4 公分。鸟喙粗壮前伸，双目圆睁。经鸟类专家鉴定，原型为海鸽。疑是所谓海鸟爰居。连云港古称郁州山，孤悬海中。见《海内东经》。《水经·淮水注》引作“郁山”，郭璞注：“今在东海朐县界。”《大荒东经》：“东海之外大壑，少昊之国。少昊孺帝颛顼于此。”《海内经》所称之鸟氏，在《秦本纪》作鸟俗氏，实祖颛顼。《海内经》以天毒（印度）与朝鲜同列于东方地区，则古地理家或以印度在海中，殆方士辈传闻之讹欤？

《季羡林教授八十华诞纪念论文集》下册

---

① 《考古》，1985（10）。

余近时撰《塞种与 Soma》一文，举古波斯大流士碑刻上所刊的 SaKa-hauma-varga，为饮 Soma 的塞种，正可与此文参证。又西南出土造像资料极繁富，详姚崇新《成都地区出土南朝造像的外来风格渊源再探》。[①] 近时四川出土佛像，以酆县槽房沟蔡寘墓中摇钱树底座铜佛像在侧面纪年为“延光四年（125）五月十日”，即东汉安帝年号，迄今为止最早之佛像。吴的佛像纪年为永安五年（262）尚在其后。佛教传入，由关陇或西南经金牛道入川，亦是一重要路线。

① 《华林》1期。

良渚、大汶口图文的一二考察

新石器时代玉器有时刻着一些符号，被视含有某种神秘意义。良渚的玉器刻符和大汶口的陶文有许多雷同互相关涉，似乎说明远古的越族与东夷保持经常的交流接触。这类问题久已引起大家的关怀和热烈讨论。近时邓淑蘋女士把被视为良渚玉器包括公私藏品与出土文物共 12 件，加以整理，做了很详细的比较分析，在资料排比上她已完成初步的基础工夫，但其中涵义还有些重点需要再作进一步的探索。[①]

符号每每是生活的写照。大汶口符号已知的共有七个，从整体联系来看，似乎告诉我们在那个时代有戴皇冠、执礼器、秉斧钺、封茅土，在太阳神鸟祭坛之前。[②] 结合这些图形仿佛构成一幅王者朝日的图画，意味着如《墨子·非攻下》所说的“把握天之瑞令”的古社会领袖活动。又□这一记号凡三见，亦可能是一个民族或地名。良渚的玉璧、玉镯、玉琮上所镂刻图文，较为繁复，经邓君的比勘可得一些新解，像 Freer 美术馆玉镯上的，以良渚陶文证之，日轮下面之应是简化的鸟形，上海博物馆的玉琮上所刻之正为神鸟，可视作的省体（图 1）。台湾故宫博物院玉琮上的◇号与大汶口之□号应同是一个民族的名称（图 2）。

① 邓淑蘋：《中国新石器时代玉器上的神秘符号》，载《台湾故宫学术季刊》，一〇，三。

② 饶宗颐：《有翼太阳与古代东方文明》，载《明报月刊》二十五周年纪念号。

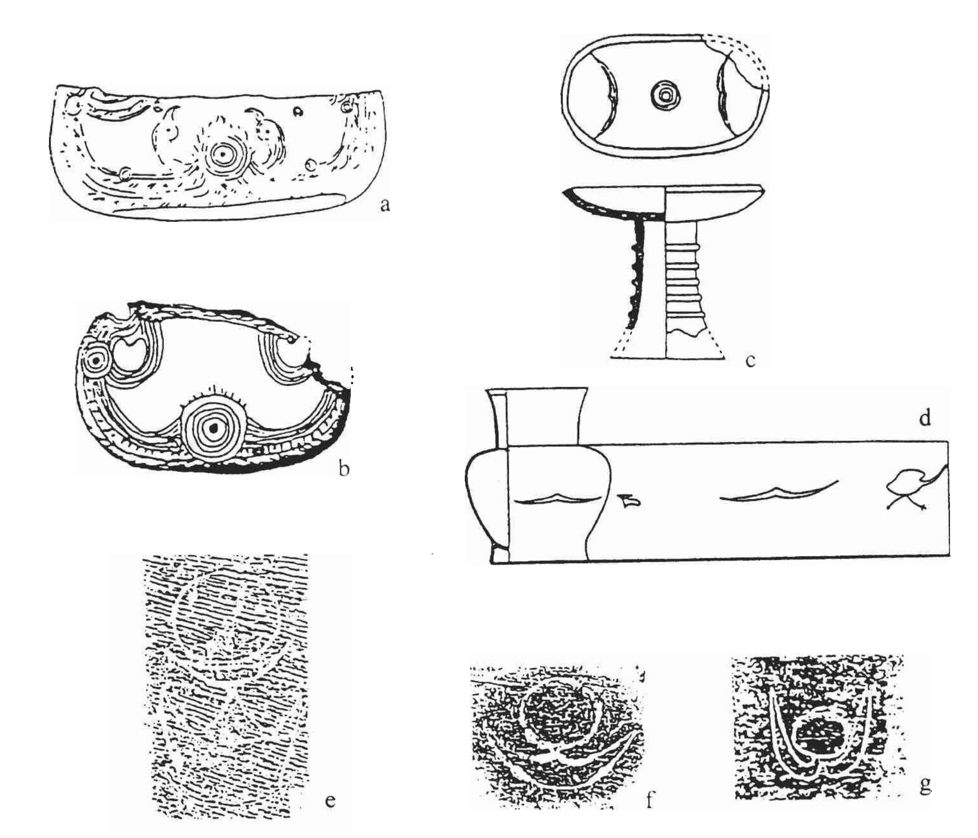


图 1 **图 a、b：河姆渡文化象牙片** **Pictographs on Hemudu artefacts**
图 c、d：良渚文化陶器 **Pictographs on Liangzhu artefacts**
图 e、f、g：大汶口文化陶文 **Pictographs on Dawenkou artefacts**

一

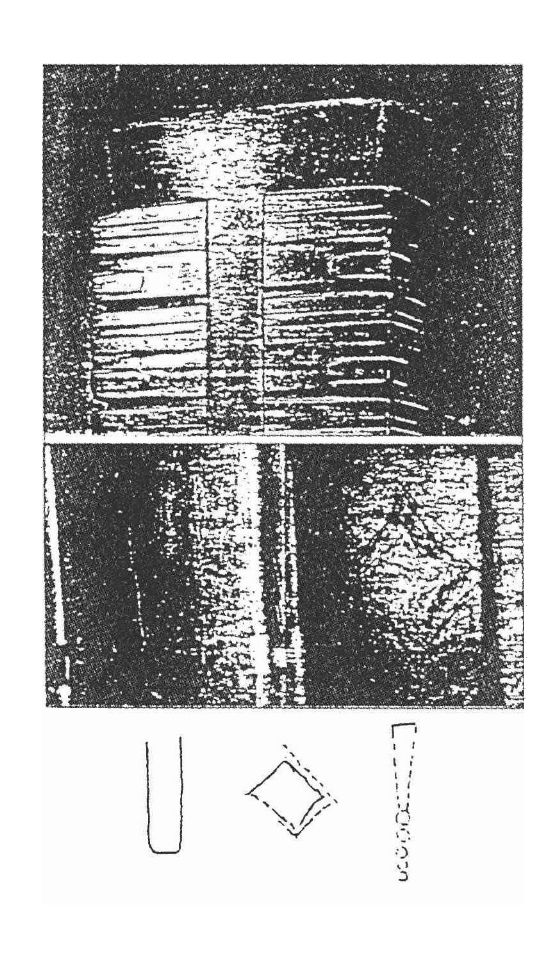
这个◇号向来被视作菱形，其实是正方形的变体，试从良渚玉器本身觅取一些例证：

（一）台湾故宫玉璧上双鸟绕日纹，其太阳中间部分作◈，是圆中带方，有如铜钱，“方”的部分正作菱形（见图 3）。

（二）浙江余杭瑶山出土的龙首镯，其鼻部花纹有作双层菱形纹样，菱形之内还加上圆圈，呈◈状，这是方中带圆，这里的“方”都作菱形，可见菱形应该作“方”形来看待（图 4）。

表现在玉器上的制作及纹样，方与圆是主要构成条件。璧是大圆套小圆，

取象于天。《说文》："璧，瑞玉，圜也。"《周礼》："璧圜象天"。圭是上圆下



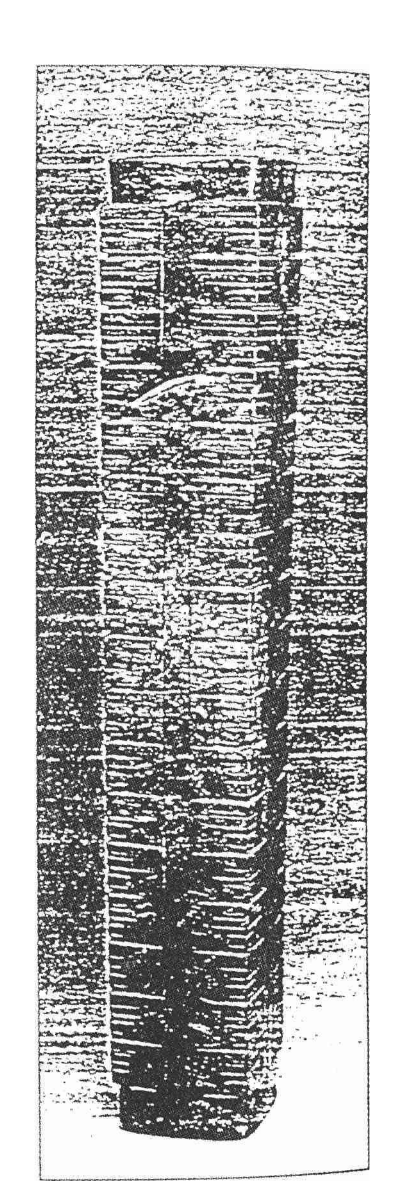
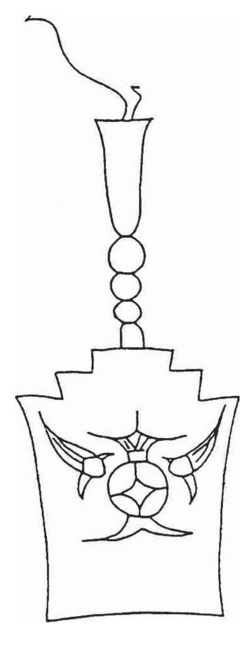
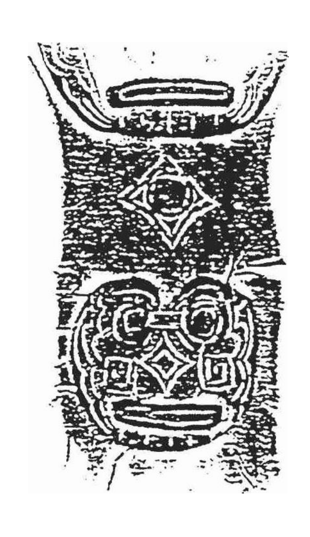


图 2　玉琮之◇号

◇on Jade *cong*

取象于天。《说文》："璧，瑞玉，圜也。"《周礼》："璧圜象天"。圭是上圆下方，《说文》："圭，瑞玉也，上圆下方。"琮亦是方圆相配。《周礼》："琮，八





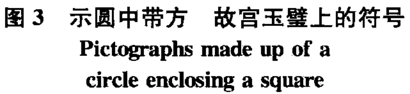


图 3　示圆中带方　故宫玉璧上的符号　　　示方中带圆

Pictographs made up of a circle enclosing a square　　Pictographs made up of a square enclosing a circle

方象地。"商代妇好墓的玉琮多数体近方形，外方而内圆，则为纳圆于方之状。[①]

《周髀算经》上说："数之法出于圆方，圆出于方；方，出于矩。解云：圆规之数，理之以方；方，方周匝也。方正之物，出之以矩。……请问用矩之道，商高曰：平矩以正绳。……环矩以为圆，合矩以为方。方属地，圆属天，天圆地方。解云：物有圆、方，数有奇、耦，天动为圆，其数奇，地静为方，其数耦。此配阴阳之义。……"

易卦坤的特性是直、方、大。《系辞》分别"方以智"和"圆而神"二种作用，是从地方与天圆的想法而来的。从玉器的形制与纹样观察，天圆地方观念之产生，可远溯至新石器时代，古人的几何学智识表现于玉器上是有高度成就的。

作菱形的符号，事实正是"方"的象形，因为圆形相配，有时写歪一点，遂成菱形了。

---

① 郑振香：《殷墟玉器探源》，见《庆祝苏秉琦考古五十五年论文集》。

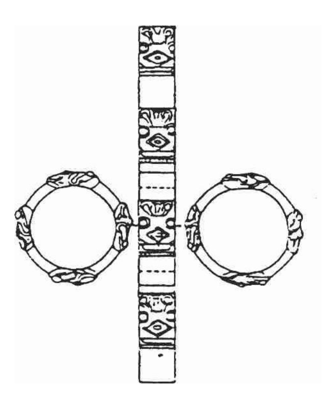
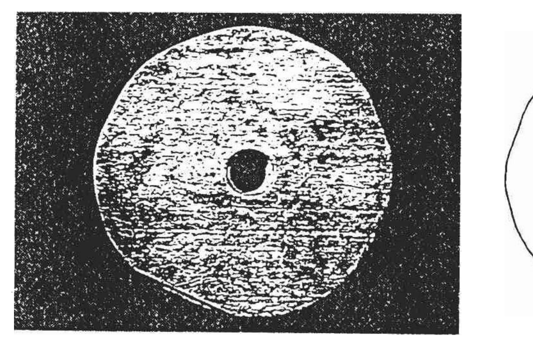


图 4 上　良渚文化玉龙首镯或其花纹拓片



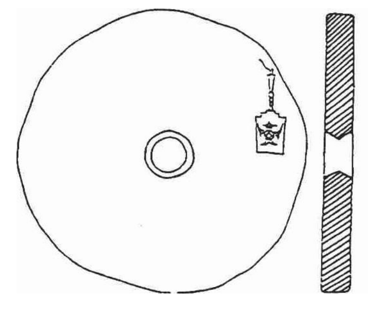


图 4 下　良渚文化黑陶上的符号　Pictographs on Liangzhu artefacts

二

Freer 美术馆玉璧的反面在鸟立祭坛约距一公分的部位上，加刻了如山丘的符号，在侧缘上刻着两只燕子，和两个[符号]状像植物的根。这一植物形的符号，见于河姆渡陶钵上的禾草纹，又良渚文化黑陶罐上亦有三个类似的图文（图 5）。

我认为大汶口的[符号]这一符号，是上举的植物形纹和□的结合体，类似一个会意字，过去有学者释此字为“封”，我曾谓是“社”的初文。现在看来，这



图 5 河姆渡文化与良渚文化符号

Pictographs on Hemudu and Liangzhu artefacts

字实状一束茅草，位于土块之上，正作"茅土"之象。

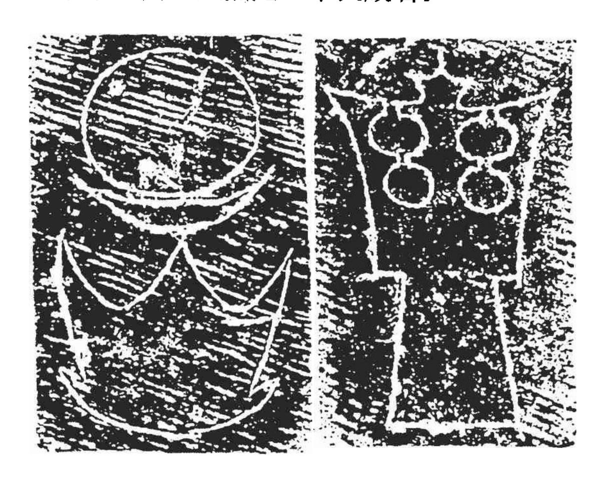
茅土是古代封墤的事情，授诸侯以茅土。《逸周书·作雒解》：

> 封人社壝，诸侯受命于周，乃建大社于国中，其壝……中央亹以黄土。将建诸侯，凿取其方一面之土，焘以黄土，苴以白茅，以为土封。

这固然是周制，但可能承自远古。《墨子·明鬼下》："必择木之修茂者，立以为菆位。"菆即蕝，《说文》："蕝，朝会束茅表位曰蕝。《春秋国语》曰：致茅蕝表坐。"（见《晋语》）字又作蕞，如淳云："蕞谓以茅剪树地为位尊卑之次也。"茅所以缩酒。南方以茅为贡品。《左传·僖公四年》："尔贡包茅不入"，茅是祭祀必用的东西，普遍使用，所以时时被描绘成为常见的符号。

三

在大汶口文化的朱家集[1]，出土陶文有三个记号，一是礼器，一是日月合出的明神，一即□字（图 6）。此外江西新淦的铜鬲，其耳上铸有方形阴文族徽，作□形，与朱家集相同，显然是一个氏族名。



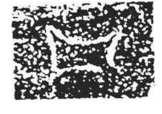


图 6　大汶口文化朱家村陶文拓本（2/5）

Pictographs on Dawenkou artefacts

《金文编》附录上列 318 有□簋，又 317 为□，作正方形。又有□乙觚、□𠆢且乙觯，都是商器。于省吾《商周金文录遗》书中收录，14 号是□鼎，15 号是○鼎（图 7）。于氏在该书序文说道：

---

① 《莒县博物馆报告》，载《考古学报》，1991（2）。

□释方是对的。城子崖图版拾陆陶文□字两见，是夏代后期文字。……□是方的初文，○即圆之初文。《墨子经》上："方，柱隅四讙也。"（讙读作观）又："圜，一中同长也。"这是最恰当的方、圆定义。

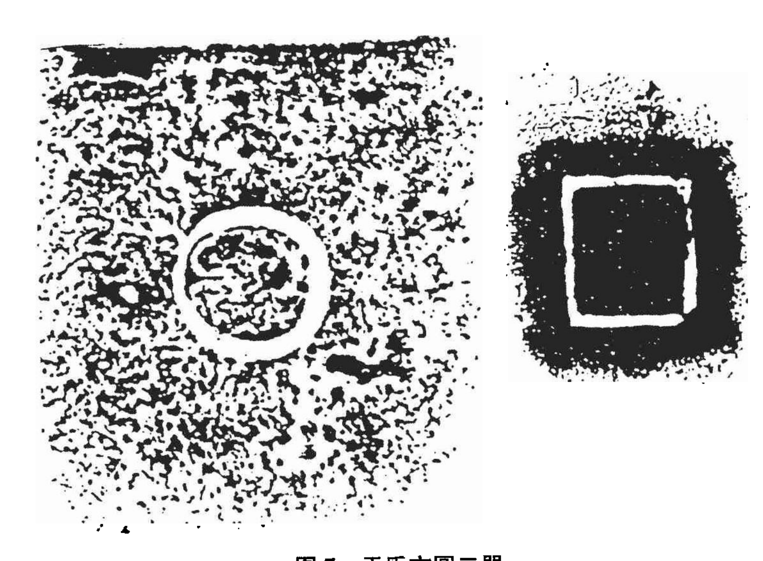


图7　于氏方圆二器

Pictographs on bronzes

他考证□、○是方圆的初文，非常明确。□鼎与□簋都取□为族徽。商代的□氏，可能远源于大汶口时代，朱家集的□氏殆是一家之族。《后汉书·东夷传》载九夷有方夷。《竹书纪年》：

> 夏帝少康二年，方夷来宾。……八年，征于东海。
> 帝芬三年，九夷来御。
> 帝泄二十一年，命畎夷、白夷、玄夷、风夷……黄夷。

夏世与诸夷多来往，方夷为其中之一。《周书·王会》：

> 方人以孔鸟，方扬以皇凤。

唐大沛《句释》引陈穆堂补注："方扬疑亦扬越之别种。"又引王伯厚补

注，“方人即东夷传九夷之方夷”是也。朱家集与大汶口陶文、良渚玉文所见的◇、□既知是“方”的初文，当即是夏时之方夷、周初之方人。则商时之□鼎、□簋，亦应指方人所制之器。方人于九夷为大族，历三代皆以□为氏。其族且南及于扬越，故又有“方扬”之名。扬与越同训。《国语·晋语》韦注：“越，扬也。”新淦商器铜鬲上的□，如果是方字，以方扬当之，地望正合。

古代有胙土命氏的制度。《左传·隐公八年》众仲曰：“胙之土而命之氏。”胙之土言报之以土，即封之以国土，名以为之氏，诸侯之氏，即方国名也。大汶口的[illegible]，既可看作封墤的见证，其他良渚陶文像植物形符号亦可释为茅，这正是“胙土”的事，而□和□都是氏族徽号，且即方人方夷之“方”，则可说是“命氏”之事，这样看来，胙土命氏的事情，在新石器时代早已举行了。我这一假说，是否有当，希望专家再作进一步的研究，加以指正。

续论良渚陶器及玉器上之刻划符号

长江以南的古代文明，自从河姆渡及良渚、崧泽各处遗物大量出土以后，取得崭新的认识，尤以陶器、玉器上的记号更为人所瞩目，证明在甲骨文字之前，江南一带刻划符号久已为人所普遍使用，虽数量不多，但已逐渐脱离图画而踏入抽象性质和记事的记录阶段。黑陶上的成文句子更出人想像之外。我在1980年旅行各地，与曾宪通在洞庭山某博物馆看到澄湖出土黑陶鱼篓形罐，腹部刻有四个记号，非常惊喜，加以笔录。后来于上海博物馆得沈故馆长的许诺，遍看马桥所出的陶片。此次黄宣佩先生讲词中二件陶文，当日都曾寓目，如见故人，非常高兴。1990年4月杪，我在华盛顿弗利亚美术馆的库房，又有机会摩挲该馆于1917年购入的玉器，即良渚遗物。继复在中大听过牟永抗先生的学术报告，印证我的一些看法。又于1990年5月初在哈佛大学获观Sackler博物馆的良渚黑陶壶[①]，原物存有九个刻划文字，使我对良渚文化的了解复迈进一步。我先后写过二篇文章，其一初步考释黑陶上的记录，托人在百越文化学术讨论会上宣读，该文已刊于《浙江学刊》1990年第6期。

关于良渚遗物上的记号，据说已发现的共有14个刻划符号，张明华、王惠菊在他们所著《太湖地区新石器时代的陶文》[②] 有综合性的论述（以下称“张文”），近时中外又有一些对大汶口与良渚相关的讨论，我的不成熟的看

① 列1984·159号。

② 《考古》，1990（10）。

法，很愿意抛砖引玉，希望在讨论后取得较合理的一致结论。

在选取材料方面，崧泽年代较前，且已完全公布①，故首先讨论。良渚陶文有一二数字成句像澄湖及哈佛藏圈足器，其中文字有同于吴城者，两处文化有密切关系，故连带把吴城可辨认的文句一并加以考释参证。

一

张文说：崧泽文化有七个刻划记号，其实不止此数，兹择要分别疏说如次：

[符号] 张说像鱼字，但没有鳍和尾。我看还是释作“贝”较妥。《殷契佚存》835贝作[符号]，下面没有分开，与此形差近。贝是泽畔海滨常见之物。

[符号] 可能是丹字，甲骨文作[符号]，此用双钩笔法，与上举的贝一样写法。良渚角形器下部有朱砂痕迹，即用优质木材涂红制成，丹是矿物，涂朱必用丹砂。笔划用双钩法，如甲骨文[符号]之作[符号]。马桥（M1:5）豆文有“[符号]”，中简笔划亦作复笔，吴城41（编号）陶刀之[符号]，可能即是卜辞报丁[符号]之残文。合而观之，这种双钩复笔写法不始于殷，可追溯至崧泽时期。

[符号] 此字上半似宋又似禾，下半分明为业，似是生或㞢字。《说文》：“生，进也；象艸木生出土上。”又“㞢，出也，象艸过屮，枝茎渐益大有所之。”“生”与“之”都取象草木生出之象。此字形从形构论，乃是合体，未知是何字，但木与生都与甲骨字形一样，结体正是一脉相承，说明殷文字和江南远古的陶文存有渊源的关系，这一点是很重要的。吴城陶文有㞢，见于红色石范背面（编号33·17）可为佐证。

[符号]（图1） 三文均呈水波状。吴城陶罐文有MM②则是重M。稍后，偃师二里头陶文有M、[符号]与此形同。新干铜器其一有[符号]纹。山西陶寺出良渚式玉器，中原与越文化久有交流，尚待考索。

[符号] 此刻划记号见于崧泽第二期陶罐底部，《崧泽》74、93页均载之。在香港榕树湾陶文有[符号] [符号]（图2）等，似即记数布筹之法，以纵横长短曲折表数；以前只知有“一纵十横”③，兼以颜色分别正负。细看这类符号，还有长、短、曲折，可追溯到新石器时代，是数学史很重要的资料，有待于好好研究。

---

① 见上海市文物保管委员会的发掘报告《崧泽》。

② 编号60。

③ 《孙子算经》。

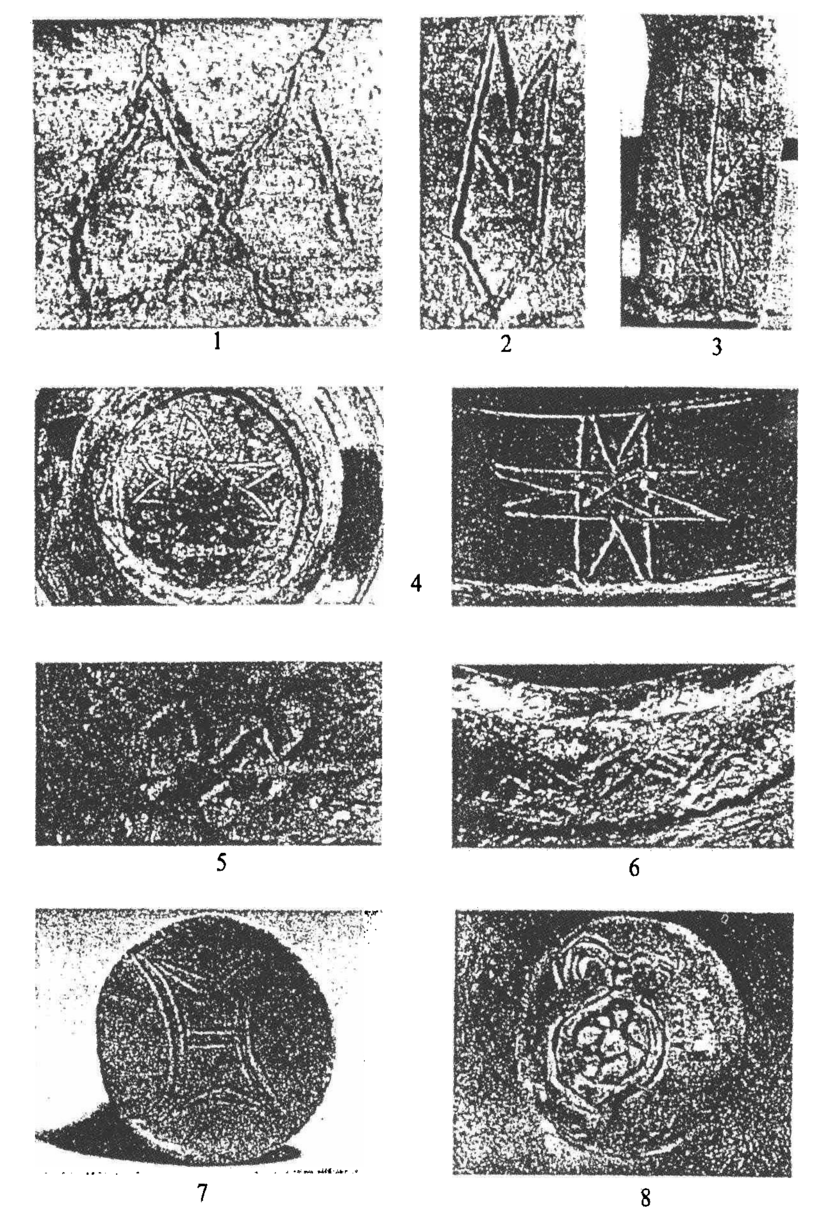


图 1 上　崧泽中层陶器上的压划符号及图徽

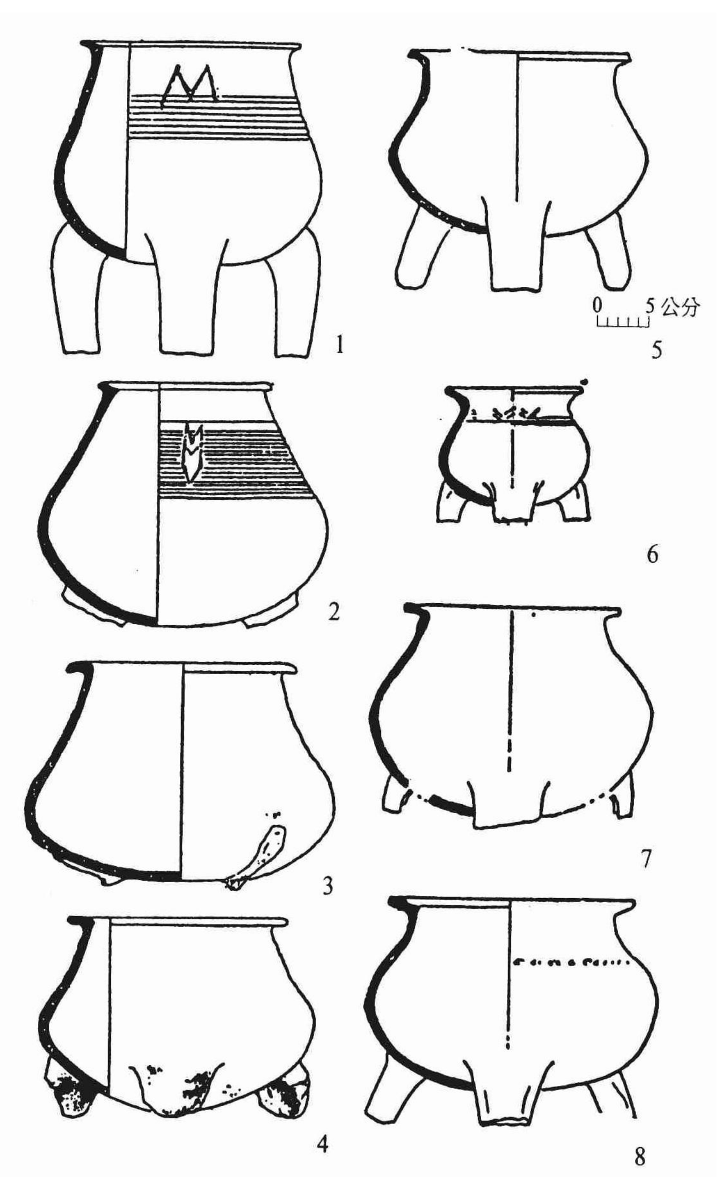


图 1 下　崧泽中层釜形鼎

1、2. ⅠA（M40:1、M10:3）　3、4. ⅠB、ⅠC（M7:4、M18:2）

5、6. ⅡA（M56:1、M60:13）　7、8. ⅡB、ⅡC（M91:9、M94:1）

可补钱宝琮的《古算考源》中《记数法源流考》之所不及。

江西鹰潭角山商代窑址记数陶文，自一至十记数作[illegible]、[illegible]、[illegible]、[illegible]、[illegible]；[illegible]、[illegible]、[illegible]、[illegible]、[illegible]。似从五以下再加一、二、三、四、五以构成六、七、八、九、十，好像是一种五进制。见廖根深《鹰潭角山商代记数符号的初步研究》[1]，郭羽、申夏《关于鹰潭角山商代窑址记数陶文的几个问题》[2]。

编号	器　物	陶文摹写		出土地点
A.	硬陶豆，折唇浅腹，圈足外侈，素身。	陶文在圈足内壁	内↑外	YSW. 86. 6. 8. 71（榕树湾?）
B.	硬陶豆，口缘残缺，短圈足，素身。	陶文在圈足内壁	内↑外	SP.（石壁?）
C.	硬陶豆，双折唇，深腹，高圈足，腹外壁及口缘均饰篦纹一周。	陶文在圈足内壁	内↑外	不详
D.	残陶豆，器形近 A.，圈足底较平。	陶文在圈足内壁	内↑外	YSW. BC（榕树湾）
E.	残陶豆，折唇，鼓腹，高圈足外侈。外壁上下各饰篦纹二周。	陶文在圈足内壁	内↑外	YSW. BC. 6/8/71.（榕树湾）
F.	残花足（豆?）	陶文在圈足内壁	内↑外	不详

图 2　香港榕树湾记数陶文

① 《百越民族研究》，1990。

② 《南方文物》，1993（3）。

崧泽中层陶器有压划符如此者二个，又两个同样的“[illegible]”刻在纺轮上。澄湖黑陶鱼篓形罐亦有之（图 3），如下图：[illegible]号共五见，当为太湖地区部族的徽号。蒋大沂释此形象为两鱼碰头的“遘”字，张明华说是四鱼相聚状，澄湖记号，他说这“是一个以鱼为图腾的部落制造了一批玉戚的记录。”

这个记号，刻划潦草。像含山凌家滩的玉版中心刻划。此一形状分布极广。浙江史前文化对于木构制作有很大的成就，河姆渡遗物，正可证明这一假设的可靠性，金山亭林所出黑陶三节罐，有刻划符号作“井”状，亦应是表示木构的形式，绝不是井水的井。亦不得为巫字。

澄湖鱼篓形贯耳陶壶，腹部刻划四文，[illegible]似兵器，但良渚遗物据称尚未发见戈。此与上海马桥的黑陶阔把陶杯底刻木中（图 4）二文，最为罕见之例。

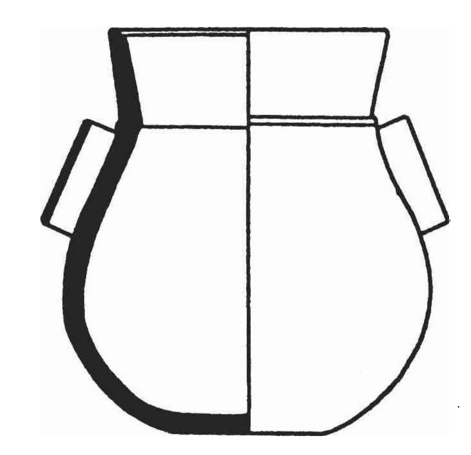


图 3　良渚文化陶器上的刻纹，澄湖陶鱼篓形贯耳壶

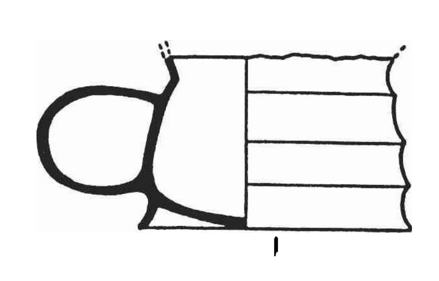




图 4　上海马桥黑陶竹节形阔把杯，阔把杯底刻文有拓本

安徽蚌埠双墩新石器遗址陶器，有大量刻划记号，年代据称相当于河姆渡。陶符多刻在器物底部，除动植物图形之外，几何形符号亦极多，像累积笔画的井 卌 卌 卌 卌，应亦是表示木构形状。安徽蚌埠双墩刻符井形，单体四见，组合三见，卌共三见。余杭良渚陶罐上刻符有一个作▬形，又很像草席。鱼作∝，或作Ⅹ，已加以抽象化，出现多至 12 次，为他处所未见。澄湖四文中，“Ⅹ”见于马桥、吴城（200 号），则各处多见之，为出现频率最高的陶符。（详下）

二

吴城陶文多以工具和兵器作为标志，陶文⊠（40）之为网，ᖘ（18）之为戚，▭（19）之为刀，一望而知。至于ᗅ、ᗅ、ᗅ、ᗅ之为矛，ᗅ、ᗅ、ᗅ、ᗅ之为弋或戈（图 5），亦显而易见。

马桥的陶竹节形把杯底部所刻二个记号：

日一 ++

是二件器物，吴城第二期灰陶刀有凸（703 号），江西新淦近期公布报告，出土陶罐肩部刻文如下[1]：

▭一 ⊢

可与马桥考证，应是表示两件兵器并列，⊢ ⊢为弋、戈之属与吴城无异。至若▭ 凸像是带柄的兵器，甲金文的昜字释为昜，或由此演变。维扬之扬，本为兵器，《诗 · 公刘》：“干戈戚扬”，《毛传》：“扬，钺也。”戚与扬均是兵器。越地古称为扬越，扬越之扬，原当解作“戚扬”之“扬”。扬、越是同义并列复合词，越即钺也。《史记 · 楚世家》言熊渠兴兵伐扬粤，当同于扬越，《史记 · 南越传》：“秦略定扬越”。扬越成为大名。今本《纪年》：大起九师至九江，伐越至纡。《御览》卷三〇五引《纪年》作“至九江伐越至纡。”徐文靖《竹书统笺》说，以熊渠所伐的扬越即《纪年》之纡，地在九江附近。[2] 纡即今吴城古陶出土地区。周时其地曰纡。朱右曾说纡当为舒即群舒。未是。扬粤之粤，或作雩，伐纡即伐雩乃伐越。新淦▭ ⊢则可释为弋，弋与戈一字无别，赣江流域古有弋水，《元和郡县志》信州弋阳县下云：“以地有弋水故也。”

---

① 《文物》，1991（10）。

② 参看拙作《吴越文化》。

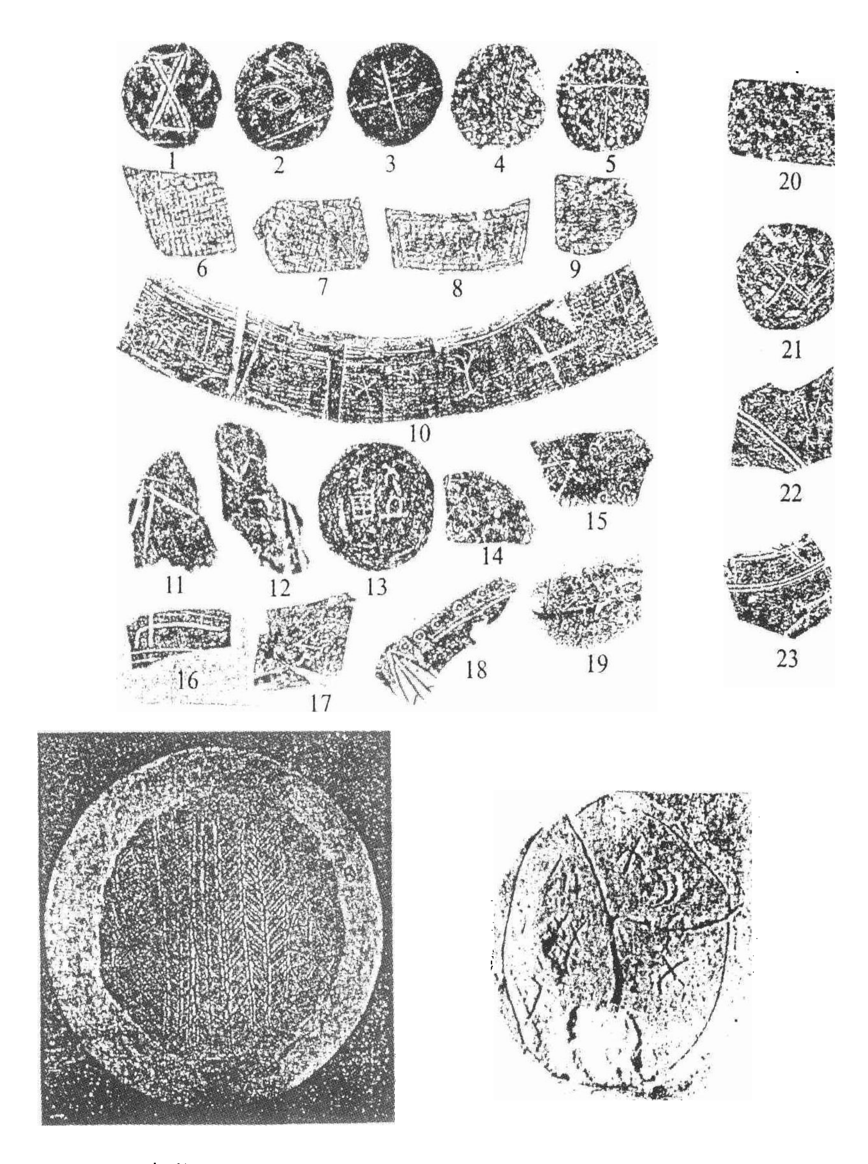


图 5 李学勤读"耑田（甸）人且（祖）"，江西清江吴城陶文（第 1 期）

宣城亦有青弋水，新淦陶文卞可定为弋字，后代所以有弋阳之地名。这一问题我另有文细说，扬越是同义骈列地名，因吴越以擅冶铸出产兵器为其特征故也。

三

吴城刻划符号材料，非常丰富，据统计有陶文 140 余名，大抵以单字居多，亦有一些几个字组合成句的，已有许多人讨论过。[①] 彭书附图 23 之 10、11、12、13 四器，属吴城第一期，上面刻划文字，曾有多人研究，由于读法从左或从右的不同，释文亦不一致。其中二件近时李学勤释文作“耑相且之宗”（图 5—10）。另一释文作“上甲之祖彔目才中”，是从不同方向来读的，“耑田（甸）人且（祖）”（图 5—13）。另一释作“入社才田”。他认为耑是方国名，且说“这两条可以理解为耑国的相和甸人祖庙用器的标记。”[②] 但细察影本的字形，乂字和耑之作𣥂，下面有倒止，形不甚相近，很难说是何字，另一释为才（在），于形亦不近。惟两器均有乂字，则是事实。试将我的读法举出如下：

宗？ 之 8 相 甲 ？ 中（仲）

另一陶钵，现藏北京中国历史博物馆，应作：

人 田（甸） 土 乂

8 与亼不是一文，亼当是土，8 可能是玄字，金文拍敦盖：继作 $\frac{88}{8=}$，此 8 字，8 下有一横笔，亦可为继的省形。问题在乂字很难确定为何字，“十”也许是剥蚀文。上句惟有“之”、“木”、“目”、“中”诸字可认识清楚，其余仍

① 参看彭适凡：《中国南方古代印纹陶》，第四章第二节。

② 《比较考古学随笔》，60 页，香港，中华书局，1991。

存疑。不敢妄说。最有趣的是入 凵二文出现于哈佛大学藏的黑陶圈足器，其文如下：

子　孓　人　土　宅　氒　厶(肱)　毓(后)

这一黑陶壶从器形论，黄宣佩认为应属良渚第二期之物，证明绝对可靠（见图4、图5、图7）；但文字是否出于后来锲刻，则很难说，字多填实，近金文风格，而氒字作![]，和甲、金文完全一样。如果没有问题的话，良渚文化遗物，得到这一件东西，在研究上有如增入一生力军，十分可贵。我曾经在《浙江学刊》[①] 发表一篇短文，加以报导，可惜文字摹本印刷完全走样。今重为指出，以供参考。毓字殷卜辞有从母从女，又有从人作后者[②]，与此黑陶正相合。

这黑陶上的刻文，不单是成文的句子，且保存古代奇肱的故事，又有氒（厥）字，有文例可寻，良渚文化时代甚长，当日已有短句的记载，不同一般只刻划单文。象征江南吴越文化，相当早熟，而且与甲骨文字非常衔接。

李学勤在《海外访古续记》亦记此壶，漏去下列数字，只记下五个字，又把入凵合为一文。又在《苏州大学学报》1992 年的《吴学研究专辑》发表《良渚文化的多字陶文》再提到这一陶壶，略谓壶壁薄如蛋壳，且有破损很是脆弱，要想后加伪刻是十分困难的。并引用拙说，希望有清晰照片刊布，兹将该器照片刊出如下，以供研究。

良渚玉器上刻符，多与大汶口陶文相似。一向最令人瞩目的是美国弗利亚美术馆 F17・79 号的玉璧，在立鸟的坎坛凸里面镂刻着有翼太阳，带冠有尾，两翅伸展。近年良渚北湖出土的玉璧，一面刻着与此相同的图纹，尾作从状，所不同的是北湖没有立鸟。这二件玉璧都是良渚出土的精品。北湖之璧另一面刻有 ![] 状的礼器，它和大汶口符号的凸该是代表圭状的玉器。良渚玉璧上的镂刻图案基本上不少是玉器的写实图绘，如作 ![] 形即是玉燕 ![] 的描写，![] 状则为透雕玉冠状饰![]一类的写照。大汶口陶器上各种符号，根本不是文字，而是古代生活上品物和自然崇拜的图像标记，大汶口文化和良渚文化似乎接触频繁。故陶、玉器上的记号彼此多有相同之处，试略加比较如下：

---

① 1990（6）。

② 前一，三〇，五。



可见大汶口陶文和良渚玉文之互相袭用，是很可注意的现象。□号表示地面，以甲骨文旦字之作“吕”，象日在地上。

至于大汶口的太阳符号，有许多不同看法，归纳起来，实有二类型：一是作日月合璧形，一是日带光芒形。

日月合璧形：





陶尊莒县朱家村　　　　玉琮，北京历史博物馆

日带光芒晕形：





林巳奈夫教授寄示所著《中国古代所见日晕上神话的图像》一文。他认为 是日晕之状。有如所谓“珥”，为幻日之环。《周礼·眂祲》十煇之法，郑司农（众）注“煇谓日光炁也。”古代观察日煇变幻，有专职司其事。大汶口居民滨海，礼日之俗很隆重，《尧典》所谓寅宾、寅饯，故屡屡镂刻其图像于陶尊之上。王恒杰近著《从民族学发现新材料看大汶口陶尊文字》[1]，他举出西藏及云南土人至今流行习俗，木郎人说 是日月，中甸县泥西区陶人绘于陶瓮上的符号作 ，下为山形，中间的 表示吉祥花（藏语称遮得西拉），上面则为日月，足见向日月祈求吉祥为远古以来之共同习惯。如是以

① 《考古》，1991（12）。

为日与月的合象，亦讲得通的。



图 6　云南迪庆藏族匠人造陶器上的符号

总结而论，把良渚代表古代吴越文化，实际应包括前期的崧泽文化和近邻的吴城文化，盖奄有太湖（震泽）与鄱阳湖（彭蠡）两个薮泽地区。远古原为“左洞庭右彭蠡”的三苗氏之所居。传说有苗被帝舜南征后放窜于西北，《后汉书·西羌传》谓：“西羌之本出自三苗。”《穆天子传》卷四亦言：“重䣎氏之先，三苗之口。”一部分苗民西徙和羌族混化。吴城陶文，多识兵器，之为矛茅。诸陶器刻划符号、文字，以殷墟遗文互相比对，相同吻合者甚多，丹砂涂朱、双钩用笔，符号之作合体等现象已出现于崧泽时期，四字成句出于澄湖，以至九字之长句，见于良渚黑陶，说明甲骨刻辞之外，在三苗旧疆有较高文化水准，比之中原陶文仅见一些单文，尤为出色，而文字结构与殷契还是同一体系。古文化出自多元，而文字至于夏、殷之际，已渐趋于一致，虽长江以南出土文物不多，而所得已斐然可观。本文推论，只是提供一点线索，有待以后新资料的陆续发见，才能取得正确的答案。

1992 年 4 月 8 日于香港

1994 年 3 月重改

补记

良渚文化之重要性，由于考古研究的进展，取得更重要的了解。目前所知良渚的遗迹群有五十多个点，从余杭莫角山遗迹作为中心，东西总面积达 30 万平方公尺的土台，以其制作玉器之富之精，在 4000 年前应有政治组织，史称禹会诸侯于会稽，少康封会稽，奉守禹之祀，恐非全属子虚，而禹之前有三苗氏在江淮荆州，其时必有一主要氏族集团，占据越境。上文所陈越地

出土图文刻符多处。而余杭良渚文化陶罐上刻划符号近时陆续出土，又有下列诸记号多系写实（图 7），除 7 之翘尾动作如狐犬之外，5 为波浪纹，3 之 为兵器，6 之为席，4 为玉片或石刀之类，其余 1、2、8 皆作树木丛簇之形，似应写作 ，实为同一符号，与大汶口之 只是繁简之别而已。

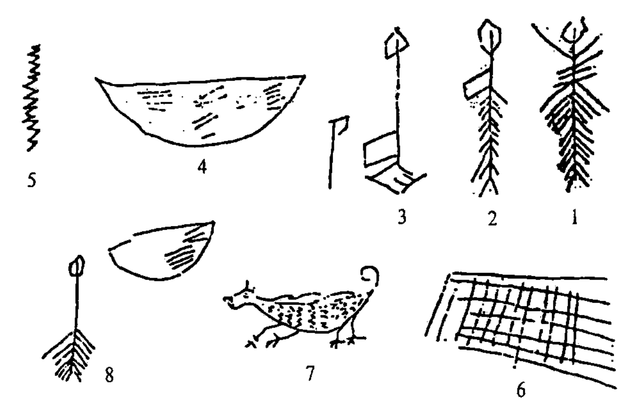


图 7 上　余杭良渚文化陶罐符号

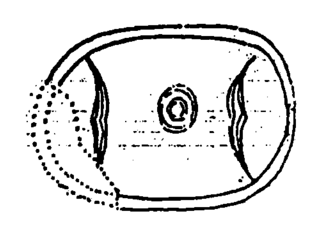


图 7 下　余杭良渚文化陶豆盘面的素描

最值得注意者为大汶口之 一文，传播及于安徽、安阳及江西各地。

 安徽蚌埠双墩刻符单体一，组合五，共六见。

 号见安阳梅园庄西殷墓铜簋上刻划符号。①

 作为阴文，江西新淦铜鬲有之，似用作为族徽，余疑是方夷之方。

良渚文化陶豆盘面的图文，中为太阳，两旁作翼状，应是习见刻符有翼太阳之变形。裘锡圭撰《究竟是不是文字——谈谈新石器时代使用的符号》一文，他提出这些记号，“只为极少数人所使用，成了一种行业文字，或秘密文字。”“最好不要把它们称为文字，更不要随便把它们跟古汉字直接联系起来。”② 这是他的谨慎和保守。其实在文字以前阶段，一般称为符号，仔细分

① 《考古》，1992（5）。

② 《文物天地》，1993（2）。

析应该有下面三个阶段：

图语　指示某一事物
纹饰　作为装饰性的图案
记号　表示数目，或徽识

这些都有它的含义，往往是文字的前身。

现今出土的新石器时各记号，上列三者都有之，应该细心加以厘别，不宜轻便说是某字，但亦不当那么保守，一概看成不是文字，因为符号进一步和语言结合，成为名称，它就成为文字了。

附　美国所藏良渚黑陶上的符号试释

波士顿 Sackler 博物馆收藏良渚黑陶圈足器，列 1984・159 号，质薄，其脚部有刻划符号，可以辨认，记之如下：

约有九个，笔画清晰，惜仍有模糊处。其中入⊥二字已见吴城第一期，即所谓赣鄱区第三期陶器之敞口浅腹盆底之刻符：

虽此圈足器出土之来历不详，但可暂定属于吴城第一期，为殷代前期之物。[①]

此九文细加寻绎，尚有文理可循，试逐字加以注说，逞肊之诮，自知不免，惟第一次提出，对于越文化之探讨，或不无涓埃之助。

吴城陶文，田同于卜辞之田字，至入之为人，⊥之为土，众说皆同。[②]

此良渚陶文，乜必非子字。㇆则如金文常见之氒（厥），乙似古文厷之象形；居者，显然为从尸从倒子之育字[③]，其前尚有缺文。

才乜二字相连，上一字形，强调右臂，下一字形侧重左臂，殆即后来所

①② 见彭适凡：《中国南方印纹陶》，72 页、332 页。

③ 居字从人及倒子，与《新甲骨文编》所收居字一样（558 页）。

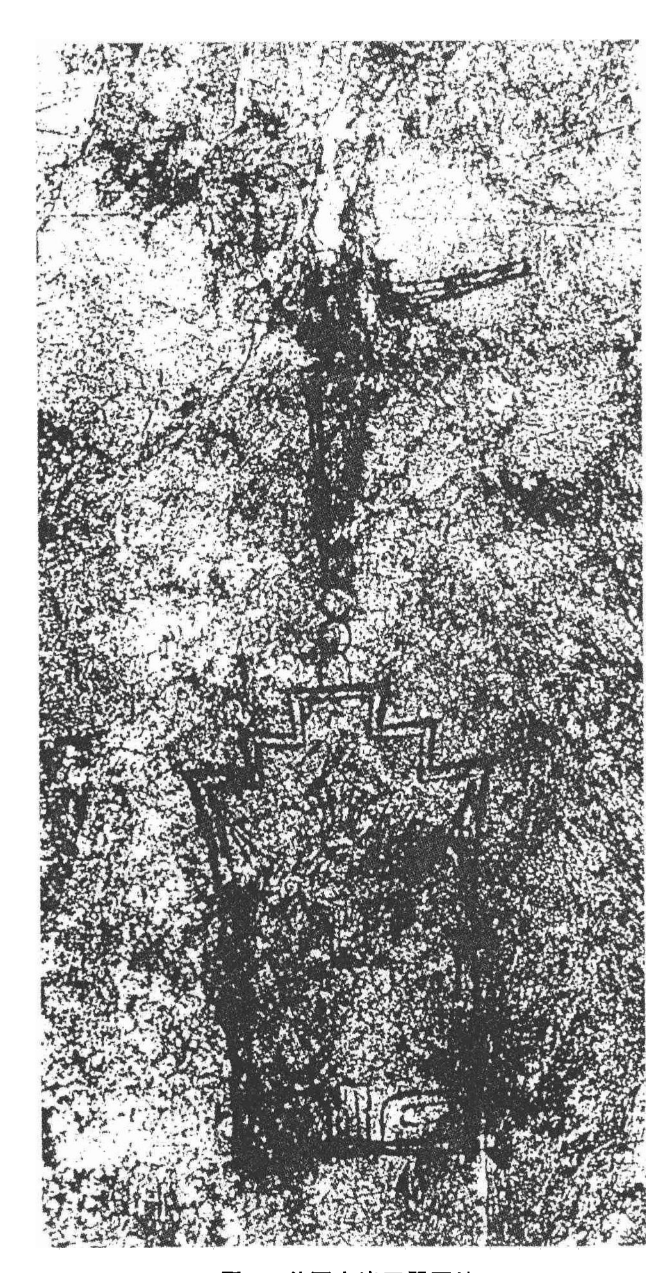
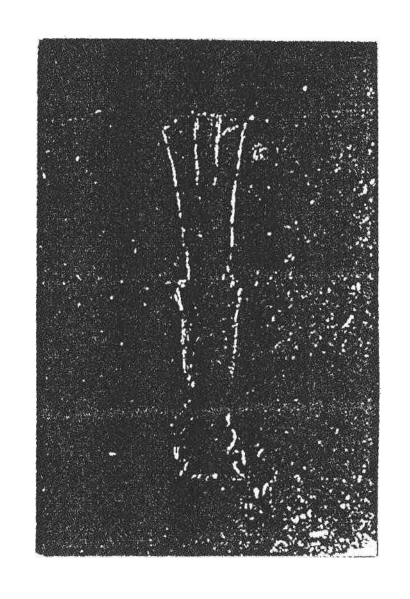
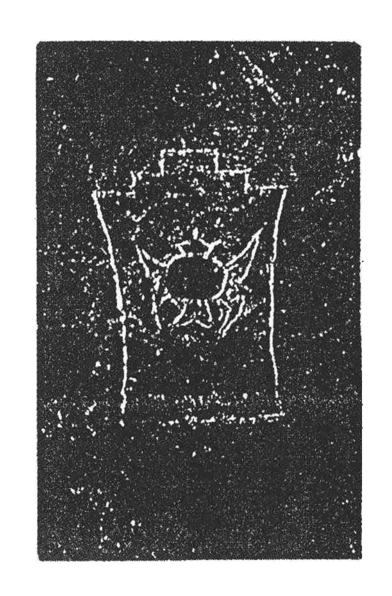


图 8　美国良渚玉器图纹





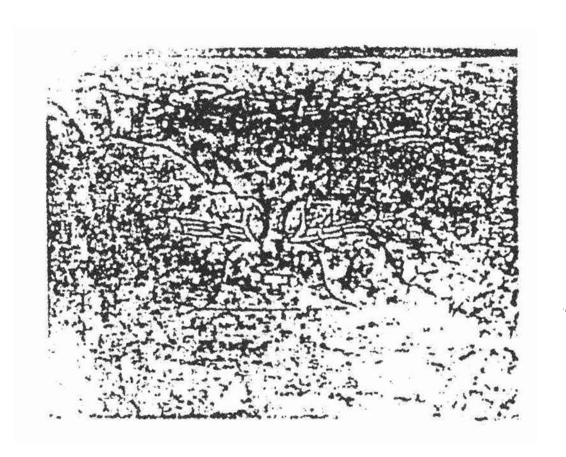


图 9　北湖出土玉璧正反面图纹

谓孑孓。《说文》了部云：

孑，无又（右）臂也，从了，乚象形。

孓，无𠂇（左）臂也，从了，亅象形。

孑孓则先左后右，此即古传说之“奇肱”也。吴回无右臂，是为奇左，颛顼之子一臂，郭璞云“无左臂也”，是为奇右，其说皆出楚人。此处下文有“氒 𠃋（厷）”二字，𠃋即股肱之肱，足为本文坚证。𠆢是人字。[1] “孓孑人”三字即指一臂之人。《吕氏春秋·求人篇》云“其（奇）肱一臂之乡。”《淮南子·地形训》：“海外三十六国，西南方有一臂民。”裴渊《交州记》：“儋耳国东有一臂国，人皆一臂也。”江淹《邃古篇》亦言及“一臂人兮”。盖东吴南越之地古来即盛行一臂民之传说。

𡉀字，甲骨文所无。（只有从壬之𡉀）宀下从土，《说文·宀部》：“宅，人所托居也。𡧡古文宅，𡧢亦古文宅。”《类篇》：宅、𡨋一字。𡉀疑即不加声符之乇，可定为宅字。上文为土，“土宅”即“宅土”之倒言，《禹贡》：“桑土既蚕，是降丘宅土。”卜辞又有“宅丘”之文。[2] 《尔雅·释言》及毛传均训“宅，居也。”此陶文末有“居”字，与上文宅土正上下相应。故此九文可隶定如下：

孑孓人土宅氒（厥）肱……育（后）

总括而言，良渚此一陶文乃有关古代奇肱民之记载。

段玉裁注孑字，引《山海经·大荒西经》“有人名曰吴回，奇左是无右臂。”郭注：“即奇肱也。又大荒之山有人焉，是颛顼之子，三面一臂”，郭注：“无左臂也。”徐灏笺云：“《山海经》荒诞之说，造字不必有之，或后人傅会《山海经》增此字耳。”如上考拙说可以成立，则孑孓二字渊源已自皇古矣。《山海经》有一臂国、奇肱之国，见于《海外西经》，一臂民见于《大荒西经》。袁珂之书，论述已详，不必多赘。南方传说谓吴回奇左是无右臂，而吴回在《楚世家》中实为楚之先世，尝居火正之职。良渚陶文所记之孑孓人，知吴回故事当曾传播至于越地，楚、越自昔多有接触，自是事实。《山海经》记载，一向视为荒诞不经，自契文出现王亥与王恒，足证《大荒东经》之有据，近时考古人类学家证实印纹陶流布区域，拔牙风俗得数百例证，知《海外南经》所记有人曰凿齿，殊非虚妄，确有实据。今从良渚此一陶文，又证明吴回奇肱之语，非无稽之谈。吴城陶文虽有成句，而意义尚待研讨。良渚

---

① 是人字，与甲骨文鹿头刻辞之𡆥字，上所从“人”字写法相同。

② 胡厚宣：《说宅丘》，见香港《联合书院三十周年纪念论文集》，21～23页。

黑陶，以前何天行先生所论，只是导夫先路，其零星符号，偶有同于台湾者，又人所共悉，不必深论。此一黑陶之刻文，与甲骨文为同一文字系统，其词汇复与吴城陶文相合，已非同于一般孤立之符号，而应是相当成熟之文字记载，其重要性可想而知，故为指出，以待专家之论定。

本器物承波士顿 Sackler 博物馆惠允亲手观摩，得以写成此论文，谨致万分之谢意。

陕北神木汉墓画像石中春神勾芒人面鸟身，秋神蓐收亦人面鸟身，各奉不同颜色的日轮，一执矩一执规，一下有龙一下有虎，二神分别代表东西方向。杨宽论楚帛书夏季神像，无左右下臂，可能绘的是吴回。其说颇可注意，考帛书六月神曰“㲋司夏”，其神祇两手带袖下悬，脚有长短。是否状孑孓人的吴回，尚待研究。



图 10 上　良渚墨陶壶（哈佛大学藏物）

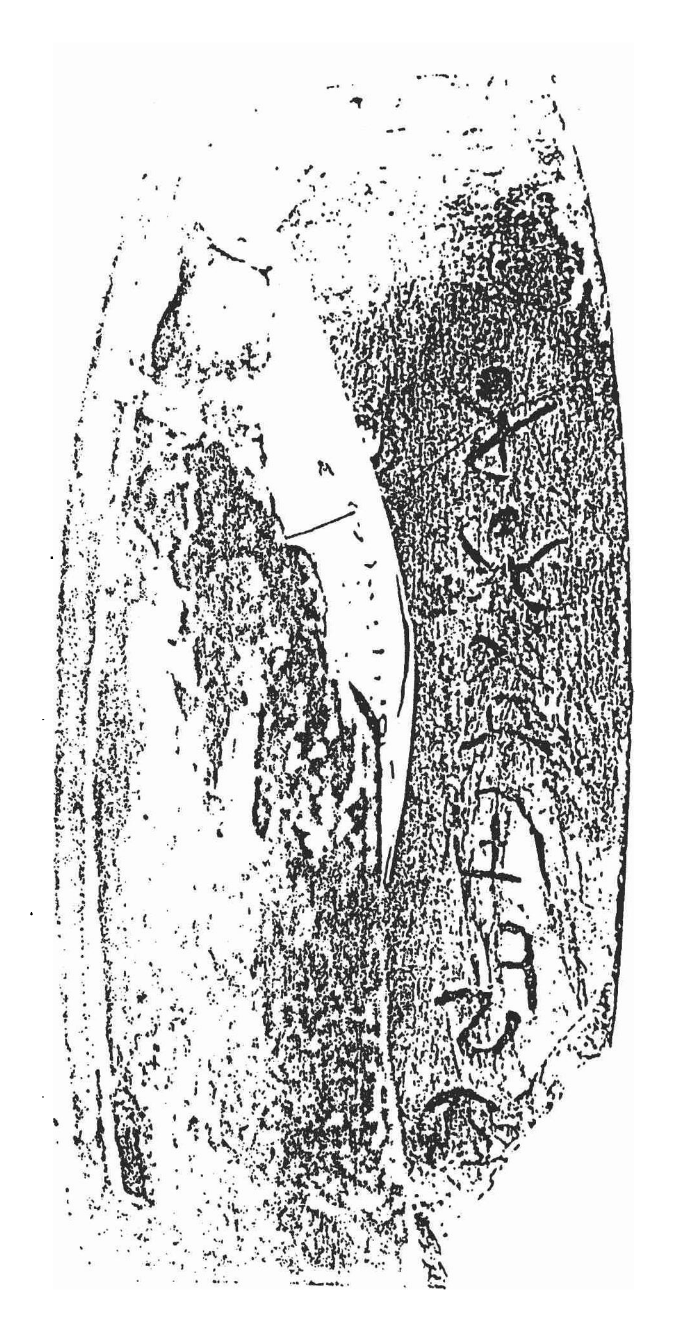


图 10 中 墨陶壶上文字（一）



图 10 下　墨陶壶上文字（二）

谈高邮龙虬庄陶片的刻划图文

1993年，上海博物馆黄宣佩先生寄来第35期的《中国文物报》刊登是年4月至6月之间高邮市一沟乡龙虬庄遗址发掘的记录，其第一二阶段文化的年代，大致可定为距今5 500至6 500年。据该报报道：于河边采集得一片磨光泥质黑陶盆口沿的残片，其上有类似文字的刻划符号，见该报所附图版。

1995年3月南京博物院张敏先生来信，指出“该陶片应属河南龙山文化王油坊类型晚期遗物。但出土于高邮，可能由于文化迁徙之故，其年代宜在夏初，与之相同的文化遗存如兴化南荡遗址碳14测年为公元前1889年和公元前1756年。”注附来该片拓本的放大拷贝件，嘱为撰文考释，深感其盛意，爰草此文以报命。

细审摹本和拓本微有小异，第二字拓本作，首部略向上，上半颇近禾形，下半是人，象人，戴禾则是年字。第一字未明。

此片符号似可分为二组，一组四文，另一组作鱼形及动物的图纹，不易辨认。

龙虬庄遗物出现粳稻残粒，其时农产物已相当发达，年似是祈丰岁之事，《周礼》六祝有年祝，郑注引郑司农（众）云：顺祝，顺丰年也。二文下各增一画，必有用意。

第一字不识。第三字可释朱，第四字可释尤，朱读为袾。《广雅》：袾，祝也。《类篇·示部》引《玉篇》：“袾，祝诅也。”又音注：“言神凭于祝子而言也。”祝子一名，《墨子·明鬼》作袾子，文云：“袾子杖揖，出与言

曰。”袾子指神附于其体为代神发言的灵巫。朱尤即祝尤。马王堆《五十二病方》中祝尤一名常见，试举一二例：

> 祝尤：以月晦日之室北，靡宥。　男子七女子二七曰：今日月晦，靡宥室北。

祝尤后人亦写作祝褶、祝由。《说文》：“褶，祝褶也。”《玉篇》古文作袖，《素问》：“黄帝曰：古之治病，可祝由而已。”已谓除去，即《山海经·南山经》“食者不肿，可以已痔”之已。此即所谓祝由科用诅祝来治病者也。其术实肇自皇古。《素问》托之黄帝，证以此片陶文，朱尤之为祝由，合以《五十二病方》，夏初必有此种驱邪巫术，故病方所记辜禳之法，盛行禹步，又称“禹”之名号。（如二〇八云：“令人挟提穨者，曰：今日辛卯，更名曰禹”是。）祝尤之尤，《病方》中常言“已尤”、“久（灸）尤”、“拔尤”，尤即是“疣”，其不同的异文，还有肬、默、疚、頄、又诸写法。殷卜辞常用习语“亡尤”，即承袭此而来。

陶片上刻符之外，另绘有四只动物，似怪兽虫鱼之类不知何所指，但必与“祝尤”有关。《病方》有《去人马疣方》，马尤为古时病名。又祝词云“浸熇浸熇虫”，“每行口，以采蠡为车，乘人黑猪，行人室家，……彻胆（拒）魃。”用畏兽驱祓邪魅，故这一片图文，不啻是《山海经·畏兽图》之小型缩影，古代祝尤巫术之写照。

由这片陶文，可认识到下列各点：

（一）龙虬庄遗址，居江淮之间，古属东夷区域。在夏初已使用与甲骨文同一系统的文字，和山东龙山文化的丁公村黑陶上的刻文，似是一脉相承。

（二）朱与尤二字何以在其下方，加一画？这显示古文字在某些形体上，加上“一”作为指事的习惯，事实有其远源。《说文》训毋字谓为“止之词，从女一，……‘一’以禁止之。”即其例证。朱尤为祝由科，诅去邪者，故于字加“一”。同时亦可作为饰文，其字形作朱、尤，实仍应读为本字，细看《江南至宝》18刻划文字陶片，“朱”下有一横画，而“尤”下一画则不甚明显。（见附图）据是知此例非始于战国字体。我这样解释，似尚符合古文字形构的规律。

（三）古代记录，文字与图画可以同时并存，图形虽为二组而文义可能相需为用。我人看埃及的古代刻辞文书，除使用复杂带字母的圣书（Hiero-

glyph）之外，还连续附写一些图绘的 Amulets 像神人、神兽及代表生命的☥（ankh）……之类。这一陶片情形很类似，可看作揭示图文并茂的古代记录之一例，足见它的重要性。

1993 年 10 月 25 日初稿

1995 年 1 月重订



18 刻划文字陶片

新石器时代

最大长 3.2 公分，最大幅 6.4 公分

盆形土器の口縁部の破片には二行の文字狀符號を刻んちいる。一行ずっ四っの刻文が認ぬられ、左側の文字のような刻文は、殷代の甲骨文に類似している。右側は抽象的な動物の形を表現したものか。

古史的二元说

此文依据近年出土的大量新材料，参以传世记载，对古史传说中的炎、黄二帝二系之形成，进行了新的探索，提出了一些新看法。

一

吾国的古史系统，从文献上看，非常秩然有序，《逸周书·尝麦解》说："天诞二后为赤帝与黄帝。"《国语·晋语》记大夫司空季子的话说："黄帝以姬水成，炎帝以姜水成。二帝用师以相济，异德之故也。"如何去解释"用师相济"这一句话呢？韦昭注："济，当为挤。挤，灭也。"许多别的文献都说到炎黄之争，总的来看，是炎、黄二系的对立，这个问题已有不少考古家和古史专家讨论过。[①]

近年以来地下跑出了不少新资料，需要和旧材料结合，重新研讨，所以我提出来，把我的看法向大家请教。

江陵王家台出土秦简有《归藏》，其繇辞云：

> ☰《同人》曰：昔者黄帝与炎帝战□（《文物》1995 年第 1 卷）

① 像严文明先生的《炎黄传说与炎黄文化》等等。

这句话是出自殷代的《归藏》。宋本《太平御览》卷七十九《皇王部》引《归藏》云："昔，黄神（帝）与炎帝争斗涿鹿之野，将战，筮于巫咸曰：果哉而有咎。"如果楚简《同人》的繇辞，确为周人占卜所用《三易·归藏》，则炎、黄相挤之事，殷人已有此传说，其由来远矣。

银雀山简的《孙子》佚文有云：

〔黄帝南伐〕赤帝战于反山（即阪泉）
东伐〔青〕帝至于襄平，战于平□
北伐黑帝……至于武隧
西伐白帝，至于武刚。已胜四帝，大有天下，……天下四面归之。
汤之伐桀也，……战于薄田，
武王之伐纣……至于蔹遂，战牧之野。

则言及黄帝平四方之帝。则似先有五色帝，继乃有炎、黄二帝之争。

马王堆汉墓帛书《经法》中《五政》云：

阉冉乃起黄帝曰：可矣。黄帝于是出其锵钺，奋其戎兵，身提鼓鞄，以禺（遇）之（蚩）尤，因而擒之。帝著之明（盟）曰：反义逆时，其刑之（蚩）尤。

又《正乱》云：

力黑（牧）曰：单（战）数盈六十，而高阳未夫。……大（太）山之稽曰，可矣。于是出其锵钺，奋其戎兵，黄帝身禺之（蚩）尤。

因而禽（擒）之，剥其□革以为干侯，使人射之。劗其发而建之天。名曰之（蚩）尤之旌（旌）……腐其骨肉，投之苦醢（醢），使天下谁（唼）之。上帝以禁。……其上帝未先而擅兴兵，视之（蚩）尤，共工屈其脊，使甘其箭（俞）。

所记平蚩尤之事，以此最为详尽。炎黄之争，其他载籍所记尚多，略举如次：

《左传·僖公二十五年》：秦穆公卜勤王，使狐偃占之吉，遇黄帝战

于阪泉之兆。

《战国策·魏策二》：黄帝战涿鹿之野，而西戎之兵不至。

《庄子·盗跖》：然而黄帝不能致德，与蚩尤战于涿鹿之野，流血百里。

《河图》云：玄女出兵符与黄帝，战蚩尤。（《钜宋广韵》引）

《逸周书·史记解》：昔阪泉氏用兵无已，诛战不休，……至于涿鹿之野，诸侯叛之，阪泉氏以亡。（《北堂书钞》卷一一三引《六韬》作"烦厚氏"，一作"烦原氏"，敦煌P·三四五四，周志二十八国，可参看。）

《山海经·大荒北经》：蚩尤作兵，伐黄帝，黄帝乃令应龙攻之冀州之野。……黄帝乃下天女曰魃，雨止，遂杀蚩尤。

以蚩尤即为赤帝，与黄帝交战，大概在先秦之世，其说已相当流行。然蚩尤之名，最早出现于《尚书·吕刑》："蚩尤惟始作乱，延及于平民。……苗民弗用灵。制以刑。"似蚩尤是苗民的首长。《逸周书·尝麦解》记黄帝与蚩尤之战，较为翔实：

命赤帝分正二卿，命蚩尤宇于少昊，以临四方。……蚩尤乃逐帝，争于涿鹿之阿。……赤帝大慑。乃说于黄帝执蚩尤，杀之于中冀……名之曰绝辔之野。乃命少昊请司（嗣）马（为）鸟师，以正五帝之官。

杀蚩尤的地点，有阪泉、涿鹿之野、冀州之野、绝辔之野之异。马王堆佚书《正乱》力黑（牧）谈话提及"高阳"之名。

到了汉代，文帝初，贾谊《制不定》说："炎帝者，黄帝同父母弟也，各有天下之半。黄帝行道而炎帝不听，故战于涿鹿之野，血流漂杵。"表明是时炎黄二系已正式形成。《大戴礼记》中的《五帝德》描写黄帝与炎帝战于阪泉之野，三战然后得其志。太史公采其说以撰《五帝本纪》，接着说："蚩尤作乱，不用帝命，黄帝乃征师诸侯，与蚩尤战于涿鹿之野，遂禽杀蚩尤。"把炎帝等于蚩尤，作为一人。《经法》是战国以来的《黄帝书》，司马迁似曾参考，所以采用其说。

综观上引诸材料，由五色帝简化为炎、黄二帝，形成古史的二分法，此说在春秋非常流行，其由来已久。

二

炎黄二帝的对立，春秋以来，曾获得政治上的支持，实起于秦灵公时之作上下畤。《史记·封禅书》记秦人的祀典：

襄公	自以为主少暤之神，作西畤祠白帝。	白帝
文公	作鄜畤，祭白帝。	
宣公	作密畤于渭南，祭青帝。	——青帝
灵公	作吴阳上畤，祭黄帝。	——黄帝
	作吴阳下畤，祭炎帝。	——赤帝
献公	作畦畤，栎阳，祀白帝。	

秦仅有四帝，而白帝之祀独多，以方位属西方之故。而灵公作吴阳上下畤，以黄帝属上，炎帝属下。炎、黄之对立，见之官方礼制，得其承认者，此为首次。

秦无黑帝。汉高祖二年入关，说道："吾闻天有五帝，而有四，何也?"莫知其说。于是高祖曰："乃待我而具五也。"乃立黑帝祠，命曰北畤。至是，五色帝所属的五畤，方才具足。高祖初起，以蚩尤衅鼓旗，又令祝官立蚩尤祠于长安。

秦灵公所以将黄帝炎帝合为上下畤，似受到殷至春秋流行的炎黄之争二分说之影响，分之为上下。

这二分说，在祀典上具体反映出来。殷卜辞有上示、下示。曹定云考证且乙以上称上亍，且辛以下称下亍，为集合庙主之称，与秦人以上下畤祀两帝不同。

我们看近东的西方古史、史诗所载亦盛行二分说，似是出于造分天地区为上下的道理，在语言学上取得一些论据。在我翻译的《近东开辟史诗》，被戡平的对手 Tiamat 为阴性，是代表深渊、溟涬，甚至地狱、阴间。

Tiamat < Tēhôm(the deep) / Tam̂pu(ocean, sea)

{ Tēbēl (inhabited earth)
  Shēôl (hell)

闪语 ensetu（earth）即由此而来。《正乱》所记蚩尤被擒杀后，受到的遭遇劀发，醢其骨肉等等，和 Tiamat 情况相同，自古以来，失败者沦于九渊之下，为众恶之所归，中外传说是一致的。

三

晋司空季子说："昔少典娶于有蟜氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成。故黄帝为姬，炎帝为姜。"姬、姜之为地名、水名见于殷代卜辞，羌之记录尤夥。又有洸字为田猎地名。（《合集》三七二三三）证知刘家文化即以羌人为其共同体。姬见于卜辞有姬菉（麓）……王其姬菉……其臣。（《合集》二七五四七）《晋语》又说黄帝有子二十五人，得姓者十四人为十二姓。（姬、酉、祁、己……等）惟青阳与仓林氏同于黄帝，皆为姬姓。这些氏姓在殷代卜辞及其他铜器铭辞，多有可征，见拙作《甲骨文通检》第四册《职官人物・前言》。黄帝之后己姓——为方雷之甥，其一夷鼓，则彤鱼氏之甥。余考方雷、彤鱼其地望尚有可征。

方雷之名，见于《盠驹尊》1955 年陕西郿县出土，其铭有"方雷骆子"、"方雷骓子"。殷卜辞亦有雷姓，及靁之地名。周原甲骨 H11・113 有"逐虘兕"记录，即《鲁语》"幽（王）灭于戏"之地，在今临潼东之戏河，考古发掘临潼雷口之西段村即骊戎故疆。[①]

彤鱼或为复合地名，殷有鱼氏。彤者，肇自夏世。《史记・夏本纪》夏后分封，有"彤城氏"。《世本》周有"彤氏"。《尚书・顾命》有"彤伯"。彤地望在陕西。《六国表》云："商君死于彤。"华县西南有古彤城曾出土遗物。《盐铁论》：商君困于彭池即其地。彤鱼氏或即彤伯之先。

以上具见炎黄来历有关地望与氏姓，已有若干文献及考古遗物可以证实。

古史系统原有地域性之不同，史官、礼家众说之外，又有星占家及兵家之说。

太昊、少昊、颛顼之名均被列入星占家之文献，有如秦始皇元年记录之马王堆《五星占》。

东方木为"大浩"即"大昊"，北方"湍玉"，即"颛顼"。

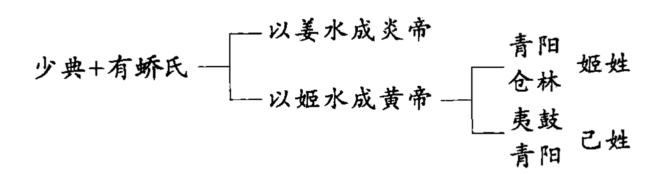
---

① 参《远望集》，234 页。

是时天文上五星与五行结合。上引银雀山简黄帝与四色帝交兵之记载，亦当出于金木水火土五行说盛行之后。

《正乱》于黄帝蚩尤前提及“高阳”名字。观陕西出秦景公磬铭辞称“高阳有灵，四方以鼏平”韵语，合之《离骚》之“帝高阳之苗裔”，是高阳在春秋初已被认为秦、楚之共祖。王逸谓“高阳，颛顼有天下之号。”《大戴礼·帝系》云：“颛顼娶于腾隍氏女而生老僮，为楚人之先。”兹比较诸书世系列表如下：

《晋语司空季子说》：



《大荒东经》：

犬戎＝白犬

黄帝
苗龙 — 融 吾
禺号 — 禺 京

《大戴礼·帝系》：

黄帝+嫘祖（西陵氏）
昌濮 蜀山氏女 + 居若水 昌意
玄嚣 居江水
腾隍氏 + 高阳 颛顼
老僮

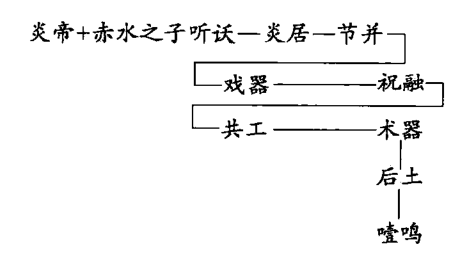
老僮之名，见于望山一号墓简：“先老禮、祝〔融〕（一二〇），嬉□各一牂（一二一），先老禮□（一二二），融各一羝（一二三）。”字从示作禮。《路史·蚩尤传》有崽熊亦作仡熊。

颇疑《大荒东经》以黄帝为犬戎之先，乃出西戎之人所依托。颛顼为黄帝之后代，再证楚简书写之《武王践祚》文云：

师上（尚）父曰不智（知）黄帝㬎□（𥖱）尧（尧）（舜）之道才乎[①]

即以㬎𥖱为颛顼，《五星占》作湍玉，分明列于黄帝之后，故为五帝之一。《大荒东经》黄帝后代有禺京，《归藏》有云“昔穆王子筮卦于禺强”，《庄子·大宗师》：“禺强得之，立于北极。”释文引简文云：“北海神也，一名禺京，是黄帝之孙也。”即采自《山海经》说。然《庄子》则黄帝、颛顼、禺强分列，不相统属。

至若炎帝之名，长沙子弹库战国帛书云：“炎帝乃命祝融。”以共工为祝融之子。帛书亦见共工，字从[illegible]作[illegible]攻，文云：“共工[illegible]步。”合而观之，共工亦出炎帝系统。《山海经·海内经》炎帝世系如下：



古史记载纷纭，至难殚理。兹益以近时新知，渐有头绪可寻，但无法作最后之结论，俟他时有新发见，再行考证、订定。

《晋语》记黄帝子有两青阳，一与夷鼓同为己姓，一与仓林同为姬姓，传闻多歧，令人难信。雷学淇谓其姬姓者不得在位，即西陵氏女嫘祖所生居于江水之玄嚣。楚人献青阳以西于秦，今长沙地。茶陵云阳山有青阳冢，玄嚣实国于此（《竹书纪年义证》二），只可备一说。

考《汉书·律历志》引《考德》云：“少昊曰清，清者，黄帝之子青阳也。”《考德》为《逸周书》第42篇，已亡，此为其佚文。《越绝书·计倪内经》：

臣闻炎帝有天下，以传黄帝……故少昊治西方，蚩尤佐之，使主金。

① 上海博物馆藏。

《管子·五行篇》“昔者黄帝得蚩尤而明天道”。《盐铁论·结和篇》竟谓轩辕战涿鹿杀两皞（昊）、蚩尤而为帝。此类以炎帝在先，黄帝在后，及蚩尤为黄帝佐、黄帝杀两昊诸后起之说，越说越远了。

关于大皞少皞两皞传说，余另有专文讨论。[①]

谯周《古史考》以炎帝即大庭氏。《道藏·真灵位业图》注：“炎帝大庭氏，讳庆甲，天下鬼神之宗，治罗酆山。”见《酉阳杂俎》。四川酆都烟墩堡有旧石器时代遗址，很早即有居民，是炎帝又为楚、蜀共同之大神。考大庭氏见《左传·昭公十八年》“梓慎登大庭氏之库”，地在山东。马王堆《顺道》黄帝问力黑（牧）曰：“大堇氏之有天下也。”字又作堇，从艸。《庄子·胠箧》上古十二氏，为“容成氏、大庭氏、伯皇氏……轩辕氏……祝融氏、伏羲氏、神农氏”。时代纷杂难理，其名已见于出土文献，但谓为炎帝，尚乏证据。

由谯周之说，使炎帝变为酆都大司命帝君，殊觉离奇，吾人综览上列新、旧史料，可得到下面二点认识：

（一）旧载籍所列举之古帝人名，均于地下出土文献有记录可稽，非纯出于子虚乌有。

（二）远之殷之《归藏·繇辞》，近之若汉初马王堆之黄帝书、占星图，战国时代之简帛，事实上炎黄二系对立互争、相济之故事，流传已久。

故知二元之说，乃出于史官之整理结果，殆先有神统，继有帝统。秦人上下畤之祀，使黄帝、炎帝取得神统地位，人间之帝统亦逐渐形成。

历史记录，在古代掌于礼官奠系世者之手。“世”之书存于今者，有《世本》。礼家之重要篇翰，若《武王践祚》存于《大戴礼》者已在楚冢发现，知其书乃成于战国之世，非如前此怀疑出于汉人之手，可信性不高。司马迁撰《五帝本纪》论到黄帝、颛顼、帝喾，十分谨慎，以《五帝德》为依据，亦有取于礼家之记录；今以出土文献证之，最少证知其所论述，乃先秦之旧说，非出汉人之妄作，可以肯定。

虽然，古史二元说不过为纷纭众说整理之结果。实际上古代地域性之帝王尚多。试举一例，四川三星堆文化之发现，为西南文明开一新局，过去习知者蜀有望帝，但常璩《华阳国志》说：

> 开明〔立〕，号曰丛帝，丛帝生卢帝，卢帝攻秦，至雍，生保子帝，

---

① 见《中国神话与传说论文集》，台湾，汉学研究中心。

帝攻青衣，雄张僚僰。

《风俗通》称之曰“卢保”，盖合“卢帝”与“保子帝”为一。秦人伐蜀以前，蜀地称帝者又有卢帝诸号。余曾考之殷卜辞，确有“卢帝”之名，殷人伐之。其辞云：

翌甲子伐卢……餗　　伐盧帝（《合集》三三〇八六）

□……卜□与虍□（屯南二一一八）

伐周、壹戯方（英二四二五）

盧字有三个写法，一个仅存虍头，一加皿旁，一增戈旁。殷时确有“卢帝”之名，可证常氏之说。此即非中原地区称帝之明证。

本人蒙贵校邀请，远道来京。讲述问题，过于空泛，深感惭悚。此种不易有结论之题目，只不过提出一种看法，为弥补这个弱点，最后补谈巴蜀古史上的卢帝，比较有确实的证据，聊博诸位同行前辈的莞尔。记得去年在三星堆博物馆陈德安兄面告，当地出土有关卢方遗物尚有不少有待公布。卢方称帝的事实向鲜人知，也许是一新的发见，足为常璩书之佐证。今年是甲骨文发现一百周年，所以连带谈及契文的材料。我一向提倡三重材料，其中一项是甲骨文，由于向来治古史注意出土实物，对于甲骨记录，采用者不多，此项资料犹未能尽其用，故为补充于此，望贤达有以正之。

《首都师范大学学报》，1999（4）

古代东、西方鸟俗神话

——论太皞与少皞

“鸟俗”一名，借用《史记·秦本纪》“大费之子名曰鸟俗氏”语，秦先世神话有女修陨卵，与殷先代契母简狄见玄鸟坠卵故事相同，关于鸟的信仰在中国东方沿海一带十分盛行，故其民人向来有“鸟夷”的统称。

1991 年元月山东沂水县柴山乡信家庄出商代二里冈时期铜戈，上有鸟形图文，下有圆形物[①]，或表示日与乌，马玺伦说是鸟衔卵。

近时连云港出土一批属西汉末期的汉简，其中一简胪列葬品提及《弟子职》、《列女传》等书名，又有题名曰《神乌傅（赋）》。

此文言及兰陵地名，该赋之末有“兰陵游徼者”数字可辨。《汉书·地理志》：兰陵属东海郡，东海郡领县三十八，首县为郯，志云：

> 故国，少昊后，盈姓[②]。

所领之县有兰陵、襄贲、朐、费、兰祺、缯、祝其、临沂等。兰陵即荀卿为令之地，萧望之、毋将隆、疏广皆本县人，西汉时文风颇盛。《神乌赋》之

---

① 《文物》，1995（7）。

② 唐兰认大汶口是少昊文化（《大汶口文化讨论集》）。但少昊本在西方，周初政治势力向东发展，盈姓遂为东方著姓，其实东、西均有鸟的信仰，另文详之。

作，正出于此地。

以神乌论之，“日中有踆乌”（《淮南子》）；“乌，日气也”（《论衡》）；吴薛琮《赤乌颂》：“赫赫赤乌，惟日之精。”《春秋纬》言：“火流为乌”（《运斗枢》），乌有赤乌、白乌，都是嘉祥，《瑞应图》言之详矣。

西汉自宣帝以来，东方诸郡乌及凤鸟屡屡呈瑞。兹略记如次：

元凤三年（公元前78），有白乌数千，下集泰山、莱芜山南。

本始四年（公元前70）五月，凤皇集北海、安丘、淳于。

地节二年（公元前68）夏四月，凤皇集鲁郡，群鸟从之。

元康元年（公元前65）三月，诏曰：乃者凤皇集泰山陈留，……《书》不云乎：凤皇来仪，庶〔尹〕允谐。……

三年（公元前63）春，以神爵数集泰山，赐诸侯……帛各有差。

神爵四年（公元前58）春诏曰：乃者凤皇甘露，降集京师，嘉瑞并见……

十月，凤皇十一集杜陵。

成帝河平四年，白乌集孝文庙殿中，黑乌从之。

此文题曰“神乌”，因其原是祥禽。连云港出土简册所记年号观之，兹赋即作于是时。

一

古代以鸟纪鸟官，这一新资料的出土至少有如下几点意义：

（一）从出土地点，可证郯子所说少昊时鸟官一事，有极可靠之处，故孔子特别加以称誉。

（二）证明东方鸟夷的地区，对于鸟的信仰的普遍和可信性。

郯子所说的故事见于《左传·昭公十七年》，他是对昭子问及少皞氏何故以鸟名官这一问题的回答。他开列五帝的名目和所纪的事物，有如下表：

黄帝氏	以云纪	云师云名
炎帝氏	以火纪	火师火名
共工氏	以水纪	水师水名

太皞氏	以龙纪	龙师龙名
少皞（挚）	以鸟纪	鸟师鸟名

又记少皞氏的鸟官都是负责天文历术，有下列诸号：

凤鸟氏—历正
玄鸟氏—司分
伯赵氏—司至
青鸟氏—司启
丹鸟氏—司闭

又有五鸠、五雉诸名，不复备举。

郯子这段话，极不易懂，汉代经学家如服虔等的解释，不免模糊影响之谈。许多古书至今尚不能读通，这段文字即是其中之一例。但孔子对郯子学问的尊崇，居然说出“天子失官，官在四夷”，意思即说礼失求诸野。后来刘歆可能鉴于孔子的重视，他在所著《世经》整理古史的系统，把这条材料作为唯一的依据，再配合《易系辞传》，建立起他的古史体系。他说：

郯子据少昊受黄帝，黄帝受炎帝，炎帝受共工，共工受太昊。故先言黄帝，上及太昊，稽之于《易》，炮牺、神农、黄帝相继之世可知。

其意乃用逆推之法，由少昊上溯黄帝而炎帝、共工，以上而及于太昊，其次第如下：

1. 太昊（龙）—2. 共工（水）—3. 炎帝（火）—4. 黄帝（云）—5. 少昊（鸟）

他再引用《祭典》（即祭法）、《考德》、《春秋外传》、《国语》诸说，以建立他的古史人物系统，即：

太昊帝	庖牺氏	（附）共工氏
炎帝	神农氏	

黄帝	轩辕氏
少昊帝	金天氏
颛顼帝	高阳氏

由于加上了颛顼帝，使共工氏失去他继承的地位，成为闰位。所以他说："虽有水德，在火木之间，非其序也。"我们看刘歆的时代，正是与五行相配的五德终始说方盛行于天下，是时经学以《易经》为冠冕典籍，故他折衷《系辞》之语，以定伏羲、神农、黄帝之先后。班固在《汉书·郊祀志赞》云：

> ……倪宽、司马迁等犹从臣谊之言，……彼以五德之说，从所不胜，秦在水德，故谓汉据土而克之。刘向父子以为帝出于震，故包羲氏始受木德，其后以母传子，终而复始。

由是观之，把伏羲氏合于太昊，始受木德，乃起于刘向父子。"始"是吃紧字，班说是否可信，仍待研究。依《汉书·律历志》，刘向总六历列是非作《五纪论》，其文部分见《律历志》，以伏羲合太昊，始受木德之说，或者出自《五纪论》，可惜全篇已佚。惟刘歆确有伏羲木德之说。班固引用之，著于《五行志》。《左传·昭公十七年》："冬有星孛于大辰，西及汉。梓慎曰：……若火作，其四国当之，在宋、卫、陈、郑之间乎？宋，大辰之虚，陈，太昊之虚；郑，祝融之虚，皆火房也。"刘歆《五行传》以为"大辰，房心尾也，宋，大辰虚，谓宋先祖掌祀大辰星也。陈，太昊虚，虙牺木德，火所生也。郑，祝融虚，高辛氏火正也，故皆为火所舍"。是说见《汉书·五行志七下》。刘歆是王莽国师，他采用《左传·昭公十七年》郯子之说。他是失败者，如果没有根据，而作向壁虚造的话，其说必不为班固辈所采用。可是，他这一说，连王逸在《楚辞章句》中亦援引，他说：

> 道过庖牺，与谘访也。……大皓始结网罟，以佃以渔、制立庖厨，天下号之为庖牺氏。（《远游》章句）

王逸亦认为大皓即是庖牺氏。

东汉儒者王符的《潜夫论》，以至隋陆德明的《易释文》，无不沿用刘歆

之说，其中必有道理。

二

刘歆的整理安排是否符合郯子所说的原意，根本是一大问题，因为刘歆是用五德终始相胜之说来作解释；须知郯子所陈的五帝，应如下面之系列：

水　　龙
　云
火　　鸟

而不是《洪范》的金木水火土。关于这一层，向来似未有人提供合理的解释。

郯子的五帝模式，仅有火、水二者是《洪范》五行的项目，其余乃是云与龙、凤。我以为郯子所说的五帝，应该是很早期的五帝说。所以我说不容易懂，理由便在此。幸而频年有许多新出土的新石器时代丰富的文物，结合甲骨文上的记录，可以帮助我们得到初步的了解。以下是我对于郯子的云、水、火、龙、凤五帝说的看法：

兹先谈云：殷代人天象智识，如六云、格云、三嗇云等等词汇，尤其对云有许多特殊称谓，我们看到战国时代后期的《天文气象杂占》[①] 叙述那么复杂，在殷代正已呈现云气占的端倪。殷有"帝云"之名，如：

　　尞于帝云（云）（《合》一四二二七）

云作为祭祀的对象，而有"帝"之称。足证"以云纪"的事，并非无稽之谈。可惜黄帝时以云为官名，记载上只剩下"缙云氏"一名。[②] 是时的五帝，其一乃是云而不是土，卜辞的"帝云"一名，必有它的来历，和远古以云纪不无渊源关系。

次谈水：河为殷的大川，祭河之礼用"帝"，如：

① 马王堆3号汉墓所出。

② 《左传·文公十八年》。

帝于河。(《合》一四五三一)

辛卯贞来河,帝,五小宰。(《合》一四五三六正)

辛巳卜贞:告既,帝于河。(《合》一四五三四)

火,则卜辞有祭五火之辞:

丁丑卜:又(侑)于五火。(《合》三四一六八正,三四一六七)

商人之先阏伯,祀心宿的大火,以火纪时,为陶唐氏火正,故大火为殷代祭祀的主星(见《左传·襄公九年》)。卜辞云:"㞢(侑)新大星并火"。又有大火、小火的记载。

至于龙:则遗迹出现特早,如有名的濮阳西水坡的龙虎蚌图,我在湖北见过新石器时代石砌的龙,蒙古据称出土的龙,数据可六千年,为最古的龙。卜辞祀龙的记录尤夥,火和龙可以有"帝"的资格,由来已久。

最后说凤:殷代借用凤字作风,四方东西南北之祭均用帝[①],祭东南西北的四方风,亦皆用帝[②]。他若:"辛未卜:帝风,不用。"[③] 祭风用禘,与祭河相同。帝即禘,依郑玄说,禘为最大之祭的名号,祭圆丘称禘,夏正南郊称禘,地祇之祭方丘亦称禘,于明堂祭上帝亦可称禘。禘为大祭,所包至广,天、人共之,殷礼已是如此,可见早期少皞时代的五帝,郯子所说云、水、火、龙、凤都有帝的称谓,可能和举行最大的禘祭有关,从卜辞祭凤祭河之用帝祭,云称帝云等事实可以透露其中一点消息。以鸟名纪官,使用大量的鸟名,当日对于鸟的崇拜到了极点,神鸟是凤,凤亦读作鹏,马王堆佚书《经法·成法》云:

力黑(牧)曰:昔者皇天使冯(凤)下道,一言而止。五帝用之,以扒(别)天地,〔以〕揆四海。

冯即是鹏,就是神鸟的凤,卜辞称凤为"帝使",后出的史书《帝王世纪》

---

① 如云"帝四方",《合》三四一四五、三四一五三、三四一五四诸条。

② 如云"帝于东方曰析,凤曰劦"。《合》一四二九五大片。

③ 见《合》三四一五〇,《屯南》二一六一。

说："黄帝梦大风吹天下尘垢皆去。帝寤而叹曰：风为号令，遂得风后于海隅。"风就等于凤，凤是天帝的号令，是说可与《经法》所言印证，在古人心目中凤是天帝使者，所以有这般重要的崇高地位。东方鸟夷对凤的崇拜，从少昊时代降及于殷，形成一思想上的传统，因之产生许多关于凤鸟的美丽神话，以前学人讨论过多，不复再赘。由于凤是帝使，故可官拜历正，天文上的分、至、启、闭，亦都由他所属的鸟官掌之。

三

春秋时的史官和占星家，大都是古史的专门家，一些不同的传说，由他们保存下来，从他们的谈话，留下一鳞半爪，非常宝贵，极有史料价值。晋大夫蔡墨（亦作黯）对魏献子谈及"社稷五祀"的问题[①]，提到少皞氏的四叔，魏献子问："谁氏之五官也?"他回答道：

> 少皞氏有四叔，曰重、曰该、曰修、曰熙，实能金、木及水。使重为勾芒，该为蓐收，修及熙为玄冥，世不失职，遂济穷桑，此其三祀也。

他原来是要说五祀，现在只有三祀，所以又提到"共工氏之子句龙为后土，颛顼之子犁为祝融，此其二祀也"。前面的三祀合此二祀共为五祀。

三祀是少皞氏的四叔，一说为少皞之子，四人分属木、金、水。照蔡墨所说，少皞时已有"五行"的木、金、水了，与上面郯子所说的五帝相矛盾，可能郯子是代表东夷系之说，这也许是晋史相传的说法。重、该、修、熙是人名，勾芒是木正，蓐收是金正，玄冥是水正，祝融是火正，后土为土正，皆为官职，后来合称曰五正。这些名号在殷卜辞中只有"土"屡屡出现，余则未见。但春秋之世，则多为神之名：勾芒两见于《墨子》，为人面鸟身之神。[②]《海外东经》："东方句芒，鸟身人面。"蓐收见于《晋语》二，入虢公之梦，人面虎爪。为天之刑神[③]。玄冥见《左传·昭公十八年》："郑灾，禳火于玄冥、回禄"，是水神。祝融见于《周语》、瘐钟、子弹库帛书、包山、望山

---

① 《左传·昭公二十九年》。

② 《非攻下》记禹征三苗时见之，《明鬼下》"秦（一作郑）穆公日中见之于庙，其神自称"曰"予为句芒"。

③ 《说苑》作罚神。

楚简。后土又见《楚辞·招魂》，亦作矦土，见包山简。春秋之世，郑、虢、秦、楚，此诸名号，无不耳熟能详，不特晋史为然。蔡墨之论五官云：

> 夫物，物有其官，官修其方，……官宿其业而物乃至。……故有五行之官，是谓五官，实列受氏姓，封为上公，祀为贵神，社稷五祀，是尊是奉。

五官可以受与氏姓，获得崇祀，如蔡墨之说，其事已始于少皞氏。仍有待新材料之出现，然后证实，今且不论。

惟少皞氏的地域，郯子为少昊后，其他在东海郡。周之初封，因商奄之民，命伯禽而封于少皞之虚。[1] 蔡墨谓："使重为勾芒……遂济穷桑。"《帝王世纪》："少昊邑于穷桑以登帝，都曲阜。"此即合《左传》两处为说。

然少昊传说，原在西方。周室东迁，"秦襄公救周，列为诸侯而居西，自以为主少昊之神，作西畤、祭白帝。"[2] 其后秦灵公于吴阳作上畤祭黄帝，作下畤祭炎帝。是时以五帝配五行五色之说朋兴、少昊被目为金天氏而成为白帝，其根据为《山海经·西山经》："长留之山，其神白帝少昊居之，其兽皆文尾，其鸟皆文首……实惟员神磈氏之宫，是神也，主司反景。"郭璞注："日西入则影反东照，主司察之。"少昊实为司日入之神，属于西方。《左传·昭公元年》，郑子产对叔向说："昔金天氏有裔子曰昧为玄冥师。"杜预注："金天氏，少皞。"《汉书·律历志》引《考德》云："少昊曰清，清者，黄帝之子青阳也。"《考德》是《逸周书》第 42 篇，已亡，此为其佚文。《越绝书·计倪内经》：

> 臣闻炎帝有天下，以传黄帝……故少昊治西方，蚩尤佐之，使主金。

少昊一向被认为属于西方金德的人物。

少昊和蚩尤，传说亦有许多牵涉，《逸周书·尝麦解》云：

> 命赤帝分正二卿，命蚩尤宇于少昊，以临四方（一作西），蚩尤乃逐

---

① 《左传·定公四年》。

② 《史记·封禅书》。

帝，争于涿鹿之阿。……赤帝大慑，乃说于黄帝，执蚩尤杀之于中冀。……乃命少昊（清）司马鸟师，以正五帝之官，故名曰质，天用大成，至于今不乱。

宋罗泌《路史后纪》四炎帝后附《蚩尤传》，贯通群书，整理所得。称：

乃分正二卿，命蚩尤宇于小颢，以临西方。……蚩尤产乱，出羊水，登九淖[1]以伐空桑，逐帝而居于浊鹿。

这是根据《逸周书》而来，罗氏所见宋本少昊有作“小颢”，向所未知。一本作“四方”，罗氏采黄庭坚说：“当作西方，盖为方伯。”

《管子·五行篇》亦云：“昔者黄帝得蚩尤而明于天道……”张惠言谓质、挚古通，质即《左传》之少昊挚。《逸周书》说蚩尤宇于少昊。汉代学人因之有蚩尤为少昊之佐一说。最离奇的莫如《盐铁论·结和篇》竟说：“轩辕战涿鹿，杀两曎、蚩尤而为帝。”[2] 两曎当谓太皞、少皞，此真闻所未闻，越说越远了。

四

现在再谈一谈大皞。清代著《史记志疑》的梁玉绳，博通群书，他在《人表考》开宗明义“太昊帝”下便说：“太昊始见《礼记·祭法》郑注引《月令》。”那是不对的！考之《左传》，便有三处言及太皞，列举于下：

宋子鱼曰：任、宿、须句、颛臾，风姓也，实司太皞与有济之祀，以服事诸夏。[3]

郯子说：太皞氏以龙纪，故为龙师而龙名。[4]

（鲁大夫）梓慎曰若火作，其四国当之，在宋、卫、陈、郑乎？宋，大辰之虚也；陈，太皞之虚也；郑，祝融之虚也，皆火房也。……卫，

---

① 自注：上党羊头山水。

② 参《史林杂识》“蚩尤”条。

③ 《左传·僖公二十一年》。

④ 《左传·昭公十七年》。

颛顼之虚也，故为帝丘，其星为大火。[1]

由梓慎之语，后人遂有太皞都陈之说。

然晋的卜官史赵对晋侯说："陈，颛顼之族也，岁在鹑火，是以卒灭。"是以陈为颛顼之裔。纬书则以太昊伏羲生于天水。《御览》七八引《遁甲开山图》云："仇池山四面孤立，太昊之治，伏羲生处。"仇池在今天水。《荀子·正论》云："何世而无嵬；何时而无琐？自太皞、燧人莫不有也。"以太皞与燧人[2]并举，列为皇古帝王。纬书以燧人列前，贾公彦《周礼正义序》多所讨论，因谓："燧皇谓人皇，在伏羲前，风姓，首王天下者。"《楚辞·远游》云：

> 撰余辔而正策兮，吾将过乎句芒。历太皓以右转兮……遇蓐收乎西皇。……指炎神而直驰兮，吾将往乎南疑，祝融戒而还衡兮……从颛顼乎增水，历玄冥以邪径兮。……

《远游》倘为屈原所作，他所指的太皓当即东方属木的太皞帝。新出土长沙马王堆帛书如《五星占》、《刑德》四仲，都备记太皞、少皞。伏生《尚书大传》所记大略相同，比较如下：

《五星占》		《刑德》		《尚书大传》
东方木	其帝大浩 其丞句芒	东	太昊?	东方之极：自碣石东至日出榑木之野，帝太皞神勾芒司之。
南方火	其帝赤帝 其丞祝庸	南	炎帝	南方之极：自北户南至炎风之野，帝炎帝神祝融司之。
中央土	其帝黄帝 其丞后土			中央之极：自昆仑中至太室之野，帝黄帝神后土司之。

---

① 《左传·昭公十七年》。

② 燧人一名亦见《庄子·缮性》。

西方金	其帝少浩 其丞蓐收	西	大(少)睪	西方之极：自流沙西至三危之野，帝少皞神蓐收司之。
北方水	其帝端玉 其丞玄冥	北	湍王	北方之极：自丁令北至积雪之野，帝颛顼神玄冥司之。

《五星占》中五帝及其丞的名称，和《吕览十二纪》、《淮南子·天文训、时则训》、《礼记·月令》完全相符，惟文字少异，如勾芒的芒作亢，祝融作庸，两皞字皆作浩，而颛顼作端玉，与《刑德》的湍王，俱为异写。而于五帝都记“其神上为岁星（木）、太白（金）、晨星（水）……”。把五星与五德正式结合起来。《五星占》末书“秦始皇元年”，到汉文帝三年七十年间（岁星）五星运行位置。《吕览》自序云：“维秦八年，岁在涒滩。”说者谓应在始皇七年，与《五星占》年代相若。《五星占》是一篇非常具体的星占文字，与蔡墨所说的五帝和佐的名字，与五方、五德相配完全一样，后此的《明堂月令》[①]、《吕氏春秋·十二纪》、《礼记·月令》、《淮南子》、魏相奏上的阴阳月令，都是一脉相承的。太史公天官赞论水火金木填五星，天之五佐及日变修德、月变省刑诸说，从马王堆《五星占》和《刑德》看来，他的说法，实在有所因袭承受。这种五德配置设计，有人认为出自邹衍，可是在《汉书·礼乐志》中保存有“邹子乐”的大纲，他称东方木的青帝曰青阳，西方帝的白帝曰西昊，分明不同，似乎不能轻易把这一知识产权归于邹子。《晏子春秋》记楚巫与齐景公谈论五帝之位，而《陈侯因資敦》果出现黄啻之名，《管子·四时篇、五行篇》写作的年代不易确定，其书第四十一言黄帝作五声以正五钟，五钟以青、赤、黄、景、黑等号，谓“五声既调然后作，立五行以应天时，五官以正人位，人与天调，然后天地之美生。”美哉其言！其时天文和律吕五行久已密切结合相配，具体表现天与人相协调的思想。屈原亦言“令五帝以折中兮”（《惜诵》），子弹库帛书有炎帝及五木之名。近时江陵王家台秦墓出土易占竹简“☰同人”曰：“昔者黄帝与炎帝战□〔一八二〕”[②]，亦见炎、黄二帝。知五帝传说弥漫于齐、楚者已久，非限于邹子一人之言。至于五行相胜、相生之说，一向纠缠不清，认为出于汉人杜撰，今知《云梦秦简日书甲乙篇》

---

① 郑玄在《祭法》注引用。

② 《文物》，1995（1）。

均有五行相胜、相生之文，则秦人已惯用之[①]，故秦自以为水德，而名河曰德水，参之《五星占》之文，始皇即位之初，五德配五星之论，已是家常便饭之学说。列太皞为东方，以证宋子鱼谓诸风姓小国实司太皞有济之祀，其地望正合。《荀子》列太皞在燧人前。他竟视太皞为极远古之帝王，足见其名非始于《月令》。《楚辞》屡言及东皇与西皇，《九歌》有东皇太一，《离骚》云："诏西皇使涉予。"《远游》亦言："过蓐收于西皇。"我在从前所作《东母西母说》曾指出战国时以东母、西母与东皇、西皇相配，东皇即太昊，西皇即少昊，形成后来之东皇公、西王母。[②] 马王堆《刑德》九宫图，把太〔昊〕属东方木，〔少〕（原文误作大）皋属西方金，南方火为炎帝，北方水为湍王[③]，足见汉以前这种五德总排的模式早已深入人心，为星占家、阴阳家司空见惯的事。而太皞高据东方大帝的宝座，无法把他动摇了。

把太皞与伏羲结合在一起，据班固所说，出于刘向父子，根据《说卦》"帝出乎震"一语与《系辞传》所举诸古帝的先后而定。今按马王堆本《易传》没有《说卦》这一段，而该本《系辞》原文云：

> 古者戏是（氏）之王天下也……□（此字不明）戏是没，神戎氏作。……神戎是没，黄帝、舜是（氏）作。

"是"是"氏"音借，"神农"氏作"神戎"，与银雀山简《孙膑兵法》相同。戏是即宓戏氏不成问题。伏羲名字，梁玉绳说始见于《管子·封禅篇》，余按《庄子·大宗师》所言："伏羲以袭气母"，实是掌大气的宗神，故为人类初祖。楚帛书字作"雹虘"，金祥恒定为"雹戏"即《系辞》的"包牺"，其说可信，已为大家所接受。曹植《庖牺赞》云："木德风姓，八卦创焉，龙瑞名官，法地象天。"自班固取向、歆之说，亦定伏羲为太昊，在他的《汉书》八表中创例的《古今人表》，列于全篇的首位，即是"太昊帝宓羲氏"（上上圣人），因此太昊便成为中国历史上第一个人物了。

我曾细想，班固这样的安排，在当时古代知识比我们现在丰富得多，他所以接受二刘的说法，必有他的根据。我认为可能有三点理由：（1）太昊以

---

① 参拙著《楚地文献三种研究》，455页。

② 《书目季刊》，27卷4期。

③ 即《五星占》的端玉，乃颛顼的异写。

龙纪，而伏羲是蛇身，西汉鲁恭王所建的灵光殿壁画即绘着“伏羲鳞身，女娲蛇躯”[①]。验之所有山东、四川、河南各地汉代的画像石无不如此。此其一。（2）所有汉画上的伏羲、女娲，多数手擎日月。元兴二年（公元105）汉镜所绘伏羲手捧日轮，中有金乌[②]，他复成为太阳神，和太昊之象征太阳正相符合。此其二。（3）《左传·僖公二十一年》记称太皞有济之祀的诸小国均是风姓，故后代亦认为伏羲为风姓，地属东夷，方向居东，于五行为木，故伏羲又有“苍精”[③]、“木皇”[④]、“青帝”[⑤] 诸号，此其三。基于上列几项缘由，伏羲之为太昊，遂为汉代史家所公认，我们从出土有关遗物中，可以了解到这桩事实。[⑥]

五

一般说中国东方沿海和东南地区古代文化中特别盛行对鸟的崇拜，表现在遗物上的图像，新石器时代考古学的遗存，资料极为繁多。重要的像大汶口文化陶器上的纹饰，作群鸟相连续飞翔的图案，有的仅作简单轮廓。浙江河姆渡文化的陶器、牙骨上雕刻的双凤朝阳的纹样，或连体各拥一日，或分体共拱一日。形形色色，石兴邦首先作详细的分析[⑦]，其后讨论者纷繁，大抵说明从七千年前河姆渡开始，下至越族的“鸟田”、“鸟书”，为鸟的崇拜流行的地区。和传说中少昊氏以鸟名官的习惯正相应。大汶口、龙山与良渚都有陶器的鸟形鬶及鸟足鼎，真的以鸟为纪，非常普遍。《史记·五帝本纪》云：“东长，鸟夷。”《山海经·海内经》：“有盐（一作监）长之国，有人焉，鸟首，名曰鸟氏。”郭璞注：“即鸟夷也。”连云港云台山下龙山文化遗址出土鸟首形鼎与鸟首连胫陶器，《御览》卷八七二休征部引《符瑞图》“少皞氏邑于穷桑，日五色，牙（互）照穷桑”；张守节《史记正义》佚文有云：“少昊象日月之始，能师太昊之道，故号少昊氏，此谓象其德也。”此条见张衍田《正

---

① 王延寿《赋》。

② 重庆沙坪坝出土。

③ 《武梁祠石刻》。

④ 《拾遗记》。

⑤ 《独断》。

⑥ 参看董其祥：《伏羲女娲图像新解》，载《巴渝文化》第二辑。

⑦ 见《中国原始文化论集》。

义辑校》页三，此言少昊兼指日、月，观大汶口陶符，其中一个作日月合璧之状，可明其故。此地区何以专有鸟夷、鸟氏诸名，盖即由“鸟俗”而来。此地为古郯子故国。郯子为“少昊之后，盈姓”，盈者，《逸周书·作雒解》：“殷东徐奄及熊盈以略”。《通志·氏族略》：“郯，祁姓，子爵。”其姓古有盈、祁二说之异。考太皞、少皞二名联称，出自郯子，少昊独以鸟纪，自与鸟崇拜之事有密切关系，众所共悉。《尚书大传》说：“东方之极：自碣石东至日出榑木之野，帝太皞神勾芒司之”（陈寿祺辑本）。这和《五星占》、《明堂月令》、《吕览》一样，惟特别指出他司日出榑木之野，似即以太皞象征日出，我曾经指出战国时太昊即指东皇，少昊指西皇，可以配东母、西母。出土遗书的《刑德》作大皐，与皞，一作大浩，均指日光之晧。《尔雅·释诂》：“晧，光也。”此字异文又有作皡（《逸周书·太子晋》）、睪（《潜夫论·五德志·陈宁赞碑》）。作晧者，见于《隶释》卷十九《魏修孔子庙碑》“大晧游龙以君世”句。诸同音字均可读为“晧”。王嘉《拾遗记》谓“其明睿照于八区，是谓太昊。”则名曰“晧”者，正以其为太阳神故也。

最有趣者，大汶口陶尊上有太阳的图文和良渚的玉琮、玉镯上诸记符，仔细比证之后，得以知日形下面的◡号乃是飞鸟简写之形。我在近作《良渚、大汶口图文的一二考察》[1]，采邓淑蘋女士之说，加以核实。近见高明在论古代陶器图像，举出仰韶期山西华县与庙底沟彩陶上的纹样，正作飞鸟负日之象[2]，可见日和鸟在古代图文表现当时的太阳神话，东、西方大都相同，事实上不能说仅限于东方，西方实亦有之。周人以赤鸟兴，《国语》则云鸑鷟鸣于岐山。《逸周书·王会解》记西申以凤鸟、氐羌以鸾鸟，巴人以比翼鸟；足见西方亦有凤鸟的传说。秦地出土金饰亦作鸱形。[3] 秦惠公都雍，有五畤、太昊、黄帝祠以下三百所。[4] 高明文中引《大荒东经》“扶木，一日方至，一日方出，皆载于鸟”，来解说大汶口图文的◡形，我上文引《尚书大传》言帝太昊所居正在日出榑木之野，榑木即是扶木，亦即若木。三星堆出土的青铜树，树枝上各立一鸟，说者大都引“日中踆乌”解释之，其实树上还缘绕一条龙，正又是以龙为纪。大汶口陶尊上的太阳图文，应该是远古“太昊”的象征，

---

① 载香港大学《东南亚考古论集》。

② 参图1，原载《学术集林》第二辑。

③ 《文物》，1995（6），9页。

④ 《汉书·地理志》，是时西方已有太昊祠。

继之少昊成为西皇[1]，太昊则成东皇了。谯周谓：代俗以东西阴阳所出入其宗神谓之王父母，是东、西王父母，本指日在东西出入，太昊、少昊分管东、西，想和古代“出入日”的观念是分不开的。

又记

刘歆以《易传》伏羲与神农黄帝先后相继，作为立说根据。《易系辞》以前学人多认为汉人所作，今马王堆出土有之，必为战国后期之物。考《商君书》首篇《更法》：

> 公孙鞅曰：前古不同教，何古之法？帝王不相复，何礼之循？伏羲、神农，教而不诛，黄帝尧舜，诛而不怒，及至文武各当时而立法。……

此数语，亦见《国策·赵策二》。赵武灵王因用胡服对臣下的谈话，可见以伏羲、神农，相继列前已为春秋以来的一般智识，且出现于秦孝公之前。又《荀子·成相篇》云：“文武之道同伏戏。”其字作戏，同于楚帛，对伏羲之赞美，亦为战国末年儒家之公言。

《山海经》中，太皞两见、少皞三见。

《海内经》：“西南有巴国：太皞生咸鸟……是始为巴人。”则太皞竟被认为四川巴人的祖先。又同篇“建木条”云：“太皞爰过，黄帝所为。”三星堆的铜树，亦有人说是建木，与太皞有关，是太皞传说亦传至巴蜀。

少皞见于《大荒东经》：“东海之外有大壑，少昊之国。”此东方的少昊。又一条出《西山经》，已见上文所引，一则出《大荒南经》：“帝俊生季釐，季釐之国有缗渊，少昊生倍伐……以降处缗渊。”地望未详，以羽山亦称羽渊例之，疑缗渊即指岷山。太皞少皞有关资料，略如下表：

太昊

东方　　风姓，司太昊有济之祀。[2]

① 《离骚》：“诏西皇使涉予”。王逸注：西皇即少昊。

② 《左传·僖公二十一年》。

陈，太皞之虚。[1]

榑木之野，帝太皞。[2]

东：帝大浩。[3]

西方　　巴国　　太皞生咸鸟，始为巴人。[4]

秦惠公都雍，有太昊祠。

《河水注》引《神异经》鸟铭曰："有鸟希有，绿赤煌煌，东覆东王公，西覆西王母。"在昆仑铜柱上。

少昊

东方　　鲁伯禽封于少昊之墟。[5]

郯子少昊后，地在东海郡。[6]

东海外大壑少昊之国。[7]

蚩尤宇于少昊之野。[8]

西方　　长留之山白帝少昊主司反景。[9]

秦襄公主少昊之神作西畤。[10]

---

① 《左传·昭公十七年》。

② 《尚书大传》。

③ 《五星占》。

④ 《山海经·海内经》。

⑤ 《左传·定公四年》，宋代于曲阜建少昊之墓。

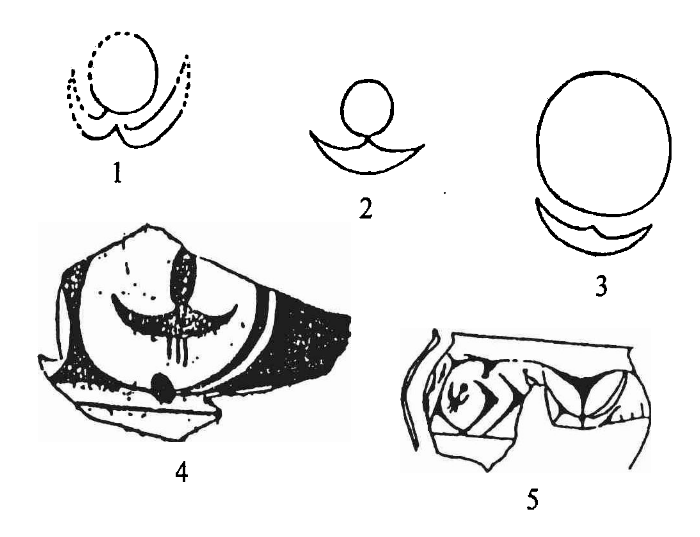
⑥ 《左传·昭公二十七年》。

⑦ 《大荒东经》。

⑧ 《逸周书·尝麦解》。

⑨ 《山海经·西山经》。

⑩ 《史记·封禅书》。



1、2. 大汶口文化莒县陵阳河遗址出土陶瓮刻划图像

3. 美国弗利尔美术馆藏良渚文化玉镯上的刻划图像

4. 仰韶文化庙底沟遗址出土陶器彩绘图像

5. 仰韶文化山西芮城县大禹渡村遗址出土陶器彩绘图像

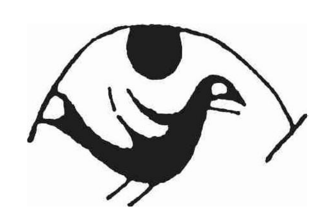


图 1　仰韶文化华县泉护村遗址出土彩绘图像

古史之断代与编年（傅斯年讲座）

一、由不同文化交流与部族分布谈古史上“时”与“地”的复杂性

近时三代断代工程的公布，引起关心古史国内外许多学人的热烈讨论。国外且有人以民族主义的狭隘立场加以不必要的责难。又复抹杀夏代，全非信史。西方史家治史的法则，认为不同时期的史料，无引证的价值。可是，西亚的史事，能够认识，全靠一部《圣经》，何以中国方面，如果不援引纸上经典的记录，将如何作研究？抹杀夏代这种看法，似乎有点落伍。据当前大量文物出土，和战国楚简的新资料所显示，虞、夏的存在，是不容置疑的。（郭店《缁衣》引诗大小颋，字又作虽，乃夏的省形，慈利简“夏”字作颙，可证，雅即“夏”之借用。）简帛的史料，告知我们许多古籍时代都应该提前，不能像过去，懵然囫囵吞枣地说是汉人所编造。重要的新发现，像王家台秦简的《归藏》繇辞，不少可与《山经》、《穆传》相印证。定州八角廊村40号汉墓出的《六韬》残简，有关有苗的记载，郭店楚简保存了吴（虞）虽（夏）之治，汤（唐）吴（虞）之道、及壵（尧）舜、墨、朏、禝（稷）诸名和他们的事迹。唐、虞、夏时代蝉联相继，儒家已佚典籍具见之，与旧书正相吻合。总括一句，出土简帛，大体证明古籍的古史记录都有它的来历，最少是秦以前口耳流传的事实，不是出于汉后人的捏造。过去不少被认为伪书，

现在可得到公正的平反。

1933年傅斯年先生发表《夷夏东西说》，他以高瞻远瞩的眼光剖析古史的系统，当时的形势，只有东西之分，而无南北之限，历史凭借地理而生。大体只可从东西对峙来看问题，故以殷属之夷，与夏人相对。傅文对夏后氏名称、都邑，和夏与夷交相胜，见于典籍的事实，作重要的阐述，可谓极宏观之能事。

傅先生没有放弃不同时代的史料，对于祖先神话，包括《山海经》以及后代域外有关的传说，都连类引证，他的处理史料的方法，至今仍可供人们借镜。那些持抹杀夏代论者，不妨重温傅文。

所谓“断代”的方法，是近期史家最喜欢采用的。史实有许多只能取得大体的认识，如果必欲千方百计确定它是在某年某月发生，殊无此必要。所谓年代，其来源严格分之，有下列诸项应该注意：

（一）记录者的年代（所见、所闻）

（二）不同记录者的年代（传闻异辞）

（三）被记录的对象发生原有的时代——原本年代

（四）研究者假定的年代，后来作为年代标准——推论的年代

许多年代论断，往往借助于第四项，施用于全体史料，有时不能周延完全适用。不少以前所定标准，不免需要重新修订，像卜辞中的“子组卜辞”，由于花园新出土成批龟甲的记录，带有子占曰、子曰一些词句的特征，研究的结果，年代推前至武丁早期，因此过去所定，凡有纪年月的句子置于铭辞之末的词例，一概安置于殷代晚期的断代标准，恐怕要重新厘定了。

现在试举证一些出土文献。先从征伐四方的古代军事行动，见于《尚书·尧典》的四凶记载作一试验考释，兵家的著述，像银雀山汉简的《孙膑兵法·见威王》篇及另一佚文述征伐五色帝，原文录之如下：

《见威王》：

尧有天下之时，诎王命而弗行者七。夷有二，中国四。故尧伐负海之国，而后北方民得不苛。伐共工而后兵寝不起……

尧身衰而治屈，胥天下而传舜。舜毄讙收。方（放）之宗（崇）；毄归（鲧），方之羽；毄三苗，方（放）之危。亡有户（扈）是（氏）……中国。

有苗民存罚为弘（强）。

舜身衰而治屈，胥天下而传之禹。禹凿孟门而通大夏，斩八林而焚九□西。西而并三苗。……

昔者神戎（农）战斧遂，皇（黄）帝伐蜀禄（涿鹿），尧伐共工，舜代（伐）劂管，汤汸（放）桀，武王伐纣。帝奄反。故周公浅（践）之。故曰德不若五帝，而能不及三王。[①]

佚文：

孙子曰：（黄帝南伐）赤帝……战于反山之原。……至于襄平，东伐（青）帝，战乎平□，北伐黑帝，至于武隧，战于□□……[②]

西伐白帝，至于武刚，战于□□……已胜四帝，大有天下……天下四面归之。汤之伐桀也……至于□□，战于薄田。……

武王伐纣，至于蘞遂，战牧之野。[③]

此条史料非常重要，虽然不能确定写成的年代。[④] 最少可以证明五色帝在孙子时代已形成系统，而尧、舜、禹、纣、周武相继蝉联的年代先后的说法，在孙膑以前，亦大体成立。我们看西方秦国的祭祀体制，秦灵公时于吴阳立上下畤，上畤黄帝，下畤炎帝，是时炎帝与黄帝的二分法已正式形成（公元前 424—前 415）。

新出江陵王家台秦墓出土的《归藏》中繇辞云：

☰《同人》曰：昔者黄帝与炎帝战□（一八二）

按《御览》引《归藏》云："昔黄神与炎神争涿鹿之野。将战，筮于巫咸曰：果哉，而有咎。"[⑤] 孙子所言的反山，当然是阪泉。《左传·僖公二十五年》，秦穆公卜勤王，使狐偃卜之吉，遇黄帝战于阪泉之兆。《逸周书·史记

① 李均明整理：《兵家宝鉴·孙膑兵法》佚书，109 页，石家庄，河北人民出版社，1991。

② 有人怀疑伐赤帝此篇应晚至汉高时始出，非是。

③ 李零整理：《兵家宝鉴·孙子兵法》佚书，85 页，石家庄，河北人民出版社，1991。

④ 何炳棣认为全书具春秋属性，现存《孙子兵法》与《吴问》都是撰就于吴王阖闾召见孙武之年（公元前 512），见《历史研究》，1999（5）。

⑤ 宋本《御览》引，《皇王部》，79 页。

解》有阪泉氏。《孙膑兵法》的《见威王》中的"蜀禄"，当是涿鹿。《庄子·盗跖》云："然而黄帝不能致德，与蚩尤战于涿鹿之野，流血百里。"马王堆《经法·正乱》："太山之稽曰：黄帝身□之尤（蚩尤）同而酓（禽）之。其曰：□以为诸侯……。名之（蚩）尤之翯（旌）。"赤帝亦指蚩尤。炎黄之战故事，在春秋时代，用于《易》占的繇辞，已是一般人之通识，老生之常谈。至于尧伐共工，神农伐补遂（即斧遂），舜伐三苗，亦普遍见于其他典籍，像《鹖冠子·世兵》："尧伐有唐，禹服有苗。"其言舜伐剻管，此地名不易考。（按秦时于雍地有菅庙，祀社主为最少之神（见《郊祀志》），管如读为菅，则其地或在雍，事则未详。）

《孙膑兵法》记三苗之事，特别详尽。尧舜与禹都有征有苗的故事。苗民之名，见于《尚书·舜典·禹贡及吕刑》。《舜典》云："窜三苗于三危。"《禹贡》云："三危既宅，三苗丕叙。"郑玄注：《河图》及《地记书》曰："三危之山，在鸟鼠之西，当岷山，则在积石之西南。"《淮南子·地形训》："乐民拏闾在昆仑弱水之洲，三危在乐民西。"又《时则训》："西方极，自昆仑绝流沙沉羽，西至三危之国。"《后汉书·西羌传》，明言"西羌之本，出自三苗，姜姓之别也。"相沿之说，羌人乃是三苗之后。《孙膑》云："禹西面而并（并）三苗。"此说极确，《穆天子传》言："重䍃氏之先，三苗氏之□。"殷卜辞之𠂤，即"方（放）之危"之危。又屡见下危及危方地名。《孙膑》文中有一句极难解释，即谓"有苗民存䍃为弘（强）"。"存䍃"可读为"存蜀"，因三苗之地去岷山不远，当时真有据蜀为强之事，证之卜辞危方与蜀巴人相倚为患，妇好屡有亲征之举。武丁伐下危的战役，自庚午至于壬戌共52日。武丁伐夷方，余考应是西夷。因为夷不限于东方，西面亦有西夷，故《孟子》称舜东夷之人，文王西夷之人，西方亦有夷。妇好伐巴方与伐夷方下危，见《合集》四八〇大龟，即《丙编》三一一、六四七七正反。另详拙作《武丁时夷方考》（待刊）。三苗地域，近时考古家不少著论，以为屈家岭、石家河文化即是三苗文化年代约略相当。《孙膑》只说尧伐共工。伐三苗的是舜、禹。但考之其他典籍，尧与有苗战于丹水之浦，见于清人辑本《六韬》，但《吕览·召类》，《水经·丹水注》商县下仅称尧有丹水之战，以服南蛮，没有说是与有苗交战。定县竹简的《六韬》中第十三有"舜伐有苗……"的篇题，许多简中出现"有苗"一名。有一简称"之□右□蠡之水"，缺文可能即"彭蠡"，即吴起对魏武侯说"三苗之居，左洞庭，右彭蠡"。这与《史记·五帝

纪》言“三苗在江淮荆州”，正相符合。舜伐苗之事，《淮南子·修务训》云：“舜南征三苗，道死苍梧。”《礼记·檀弓》：“舜葬于苍梧之野。”马王堆驻军图内舜葬地点在九疑，有明确指示。“帝舜”二字，图见《文物》1975年第2期。屈原《离骚》多次言及舜与九疑地望，可见战国时人都承认舜确有南征的事情。近时舜陵已进行发掘，有新证验。至于禹伐有苗，记载更多，《墨子·兼爱》下引《禹誓》：“蠢兹有苗”。又《非攻》下：“高阳乃命玄宫，禹亲把天之瑞令，以征有苗。”所记与《孙膑》相合。《随巢子》佚文说：“三苗将亡，天雨血……日夜出，昼日不见。”古本《竹书纪年》亦有此说。定县竹简有云“有苗三日不见日”（二二二八），“有苗月蚀日断，三日不解”（一一七五）。北京断代工程天文学家刘次沅曾综合美国学人彭瓞钧等推算，证明公元前2250年至公元前1850年之间，中国地区可看到全部日食现象，古书所记三苗不见日的年代，可以证实。①

古代部族因迁徙而携带其祖先信仰，传播各地，目前所得考古新知，对某一特定问题，产生许多进一步的看法，和过去的理解，大相径庭。

卜辞所见，自武丁时代起，大举征伐夷方（人方），规模壮大，人主亲征，妇好亦与其役，所谓人方即夷方，实包括西夷，非尽属东夷。《商颂》言：“天命玄鸟，降而生商”，又“有娀方将，帝立子生商”。《诗经》是大家所承认最可靠的史料。这里有两个主要问题点：一是玄鸟传说，二是有娀和子（氏）的地望。傅先生论文对玄鸟神话，引证高句丽夫余先祖朱蒙作为佐证，且及《晋书》慕容廆的大棘城即颛顼之墟。持此以论这一神话来源，出自东北。而对有娀和子氏的来历，略而不提，又强调帝俊是《大荒东经》中唯一之帝，当属于东夷，兹重新加以讨论。

（一）有娀与不周

卜辞有[illegible]字，《合》三八二四四：“□辰王卜，在兮□，娀毓妫……〔王〕𠨘曰……吉。”或释此从戎从女之字为娀，徐中舒认为不确。② 今姑勿论，有娀明见于《离骚》：“见有娀之佚女。”王逸注引诗“有娀方将。”《淮南子·地形训》：“有娀在不周之北。长女简翟，少女建疵。”《离骚》又云：“路不周以

---

① 江林昌：《尧舜禹伐三苗综合研究与夏代始年的讨论》，载《华学》，第5期。

② 《甲骨文字典》，1350页。

左转兮，指西海以为期。”王逸注：“不周，山名，在昆仑西北。”洪兴祖云：“此山形有缺，不周匝，因而名之，西北不周风自此出也。”

《山海经·西次三经》之首“曰崇吾之山，西北三百里曰长沙之山，又西北三百七十里曰不周之山。东望泑泽，河水所潜也。”

《淮南子》又云：“西北方不周之山，曰幽都之门。”张衡《思玄赋》：“出寒门之绝垠分，纵余绁于不周。”不周在西北方位。故《吕氏春秋·音初篇》言：“有娀有二佚女，……二女作歌，一终曰燕燕往飞，实始作为北音。”傅先生引此以说明《商颂》之本事。《吕览》明言是“北音”，正符合幽都方位，不作“东”音。近时楚简亦出现“不周”地名。《九店楚简》云：“敢告□绘之子武㺬，尔居复山之阯，不周之埜，尔无事，命尔司兵死者。”足证不周之野一名之存在。《殷本纪》：“桀败于有娀之虚，桀奔于鸣条，夏师败绩。”张守节正义引《张掖记》：“黑水出县鸡山，有娀氏女简狄，浴于玄丘之水。”这些夏代地名，现在不作详细考证，但以“不周”证有娀。古代传说其地望应在西北，不当属之东方，不周之山是幽都之门。我们看《淮南子·泰族训》说“纣之域：左东海，右流沙，前交趾，后幽都”，是很可靠的话。以幽都证不周，其地不在东夷，十分明了。（幽都与共工，说另详下篇。）

（二）帝俊的传说

帝俊一名，出土文献，见于楚帛书云：“帝俊乃为日月之行”，又云：“日月夋生”。（有人读为允生）《山海经》里面，除傅文所列出，见于《大荒东经》之外，又有《大荒南经》、《大荒西经》、《大荒北经》（帝俊竹林）。他是四方都存在的天神人物，可以驱使日月；楚人亦奉之为高级神明，原不限于东方。

《大荒西经》：“帝俊妻常羲（娥）能生月十二。”《大荒南经》曰：“羲和者，帝俊之妻，生十日。”十日、十二月都由他夫妇掌握。《山海经·海内经》炎帝条人物世系如下：

炎帝——炎居——节并——戏器——祝融（居江水）——共工

共工——术器

后土——噎鸣——生岁十二

又《大荒西经》：

帝令重献上天，令黎邛下地，下地生噎，处于西极。

以此互证“下地”即后土，“噎”即噎鸣。下言处于西极，可见其必在西方。

我颇疑噎鸣生岁十有二，可能是另一竹简的混乱。噎鸣有人认为是《太岁开兵》戈所见的肩有双翼，足踏日月的神明——大岁，当然，只是一种望文生义的解释。但我看《西山经》记钟山之神“烛阴”其子曰鼓，化为鵕，郭璞注引《归藏·启筮》说：

丽山之子，青羽，人面，马（鸟）身。

考《御览》卷一天部第一条是元气，引《遁甲开山图》云：“丽山氏分布元气，各生次序，产生山谷。”

丽山氏是元气，为山谷的创造者，他即是钟山之神烛龙，其子名鼓，亦化为“鵕”。他们都是宇宙开辟之神，主宰元气的活动。帝俊能负责日月的运行。烛阴之子鼓亦化而为鵕，疑帝俊或夋，与“鵕”亦是一名的分化，他和杀葆江的钦鸡，即《庄子·大宗师》所云“堪坏得之以袭昆仑”的堪坏，同是一神。它化为大鹗，字亦作“鸢”，“噎鸣”疑是一鸟旁字的神名。噎鸣亦生岁和十二月。都是代表元气的“神帝”（说详下文）。王家台秦简出《归藏》残文，与郭璞注所看见的《启筮》，可以参证。

我以前写过《论大皞与少皞》①，开始认为由东徂西，现在看到西方的材料越来越多，觉得东西都有“鸟”的崇拜，在该文的《后记》已主张东西并存，大家可以参看。以下侧重玄鸟信仰的神话在西方分布的研究。

（三）玄鸟信仰的东西分布

我们考大昊之祀典，已见于秦人的五畤。《汉书·地理志》右扶风：“雍，秦惠公都之。有五畤，置太昊、黄帝以下祠三百三所。”（《郊祀志》作雍旧祠）以大昊列于黄帝之上。太昊是伏羲。《楚帛书》开端即云：

曰古“大”熊雹戏……

① 《中国神话与传说》论文集，1996。

雹戏即庖牺，大家皆同意此说。汉代以大昊为伏羲是开天辟地人物。可追溯到秦、楚的文献。秦惠公的祠祭，置于黄帝之前，是合理的。出土秦器金饰上有鸱鸟形物，有人谓是玄鸟陨卵。[①] 《山海经·西次三经》："长留（一作'流'）山，其神白帝少昊居之，鸟皆文首。实惟员神磈氏之宫，是神也。主司反景。"按下文云："泑山，神蓐收居之。……是山也，西望日之所入，其气员。神红光之所司也。"郭璞注："日形员，故其气象亦然。"是员神以气员说之。员即指"日"，因其在西方，为日入处，故职司反景。此少昊在西方不属东夷的明证。《西次三经》的地理，多数可以实地说之，不完全是神话地名，大可研究，略表之如下：

乐游之山　　桃（洮）水　　稷泽

流沙　　嬴母之山

玉山　　西王母所居（奄山＝崦嵫之山）

轩辕之丘　　黑水（黄帝）

积石之山　　河水

不周之山　　泑泽

峚山　　稷泽

钟山　　嵹岸

昆仑之丘　　神陆吾（帝之下都）

长留（流之山）　　少昊　　员神磈氏之宫

章莪之山　　毕方鸟

阴山　　浊浴（谷）水　　蕃泽（见《水经·沮水注》）

符杨（阳）之山　　神江居之（《道藏》本作"神江疑居之"）

三危之山　　三青鸟居之

騩山　　耆（老）童居之

天山　　汤谷　　帝江（六足四翼，无面目＝浑敦（沌））

泑山（濛山＝蒙谷）　　日之所入，其气员，神红光（即蓐收）

以上《西次三经》

阴山

劳山　　弱水（张掖郡删丹，《水经》以为即《禹贡》弱水）

① 《文物》，1995（6）。

以上《西次四经》

《西山经》描写帝江是一位六足四翼无面目有如浑沌的神物，《庄子·应帝王》说中央之帝曰混沌。郭店楚简《老子》："有脜虫成，先天地生"。借蚰为混。混沌、浑敦同义。帝江原是江水之神，居于天山。耆童即老童，居于騩山。騩读为隗，都是鬼方氏之地。《大戴礼·帝系》老童的后代陆终氏，娶于鬼方氏之妹女隤，知其族与鬼方早有婚姻关系。

《山海经》又有祖江故事云：

> 西北四百二十里曰钟山，其子曰鼓，其状如人面而龙身，是与钦䲹杀葆江于昆仑之阳。帝乃戮之钟山之东曰瑶崖，钦䲹化为大鹗……鼓亦化为鵕鸟。（《道藏》本）张衡《思玄赋》："速烛龙令执炬兮，遇钟山而中休，瞰瑶谿之赤岸兮，吊祖江之见刘。"

钦䲹《庄子·大宗师》云："堪坏得之，以袭昆仑。"《淮南子·齐俗训》作"钳且得之，以处昆仑。"帝江、祖江、葆江可能是一名的分化，保读如神保之保，与帝、祖均是附加，作为神名：

帝江	天山神鸟（混沌）六足四翼
祖江	钦䲹（堪坏）——鹗（蔦）
（葆江）	（钟山神烛龙）——鵕
丽山氏子	青羽人面鸟身

以上这些巨神，都是鸟身，江水之神曰帝江，又称祖江，是一事的分化。鼓又化而为鵕，可能与帝俊之俊名字有关。代表元气的丽山氏之子亦是青羽人面。所有这些神明都是"鸟"的化身，可以看到古代神话由各民族迁徙而流传分布的时、地复杂性。[①]

玄鸟一名[②]，见于《山海经·海内经》云：

---

① 详拙文《帝江考》，见《九州》，第4期，北京，商务印书馆。

② 玄鸟可通指鸟类。《思玄赋》："子有故于玄鸟兮，归母氏而后宁。"李善注："玄鸟，谓鹤也，母氏喻道也。"

北海之内，有山名曰幽都之山，黑水出焉，其上玄鸟、玄蛇、玄狗……

玄鸟所在地区是幽都山的黑水，黑与玄同色。《黄帝传》："天降一妇人，人首鸟身曰，吾玄女也。"（《图书集成》卷二二三引）穆天子所登的崦嵫之山，为日所入处，传说又言，西海陼中有神，人面鸟身，名曰"弇兹"。这些与鸟有关的神话分布于西山昆仑玄圃之间，我们看下面带"玄"字的名词，以表示之。

玄鸟	玄王（简狄）
玄宫	（颛顼北方之居）
玄丘之水	（《张掖记》黑水）
玄圃	（昆仑）
玄池	周穆王西征所至，一说是罗布泊，陈逢衡谓是黑水小流

彼此之间，都有相互关系。由于玄圃是天帝的活动场所，后来道教徒渲染下的神山，亦出现一所谓"月氏国的人鸟山"，有一所谓"玄览人鸟山经图"的经典，云是元始真王的"人鸟山"，元气生神，是"天地之生根，元气之所聚"（《无上秘要》引《洞玄五符经》）。又称曰："人鸟山，为元始天王所别治，西王母初学道，亦登此山"。（《无上秘要》引《洞玄隐注经》）相传王方平（麻姑即其妹）为上相，治月氏国的人鸟山。[①] 四川友人王家祐有文讨论。

我曾有一文谈《山海经》之鸟夷与古印度火祭的玄鸟崇拜，指出太昊都是太阳神。印度吠陀经典中的 agni 火祭砌成鸟形的祭台。鸟是不死永生的标识。东方鸟的图纹史料十分丰富（河姆渡骨匕已有太阳双头鸟图案），西极的玄鸟信仰，亦有同然。[②] 成都金沙遗址出土金器逾三十件，就中以刻鸟首鱼纹金环及四凤朝阳金箔最为特色。

月氏的人鸟山有其他证据，吐鲁番出土的文书记月氏在西关入贡双头鸟。王嘉《拾遗记》记大月氏国人贡双头鸡，帝乃送还西域，行至西关（即玉门

① 《玄览人鸟山经图》见艺文本《正统道藏》册十一，8534 页；见艺文《道藏》本，33372 页。

② 拙文见《季羡林八十华诞论文集》下册。

关），望汉宫而悲鸣一事。在大夏（Batria）margiana 地方，出土公元前的器物，屡见张双翼的鹰 eagle 的图案。像蒙古 Ordos 出土匈奴的双鸟头联结短剑，可证大月支双头鸟之有根据。[①]

关于鸟身人面的众神表列如下：

帝江	六足四翼，无面目，如囊（即浑敦）
勾芒	人面鸟身（见《墨子》，属东方）
禺彊	人面鸟身（属北方）
玄母	人头鸟喙凤身
弇兹	（人面鸟身）
耆童（老童）	六足四翼

在西域的月支字亦作越支，其名已经汉化。[②] 敦煌以西地区，汉武以前，属月支之地域，西方关于鸟的神话，分布极为广泛。西方的玄鸟，不必是燕子的鳦，亦可能是 eagle。

四川三星堆出土的铜器最令人瞩目的是鸟形器，归纳起来，大约有四大类：

（一）铜人的足作爪形立于鸟上

（二）鸟首作[illegible]形

（三）人首鸟身有四翼像

（四）铜花蕾小鸟

图版可参近刊 Robert Bagley：Ancient Sichuan，Treasures from a Lost Civilization。三星堆鸟形器的涵义，我推想当与西极的玄鸟信仰有密切关系。“西申以凤鸟，氐人以鸾鸟，巴人以比翼鸟”，具见其对鸟的崇拜。三星堆有铜太阳形器，作五道光芒。亦即“太阳”的标志。所以“建木”的信仰在三星堆极为流行。“建木”见于《山海经》及《淮南子·地形训》，是神话的树。三星堆在两个祭祀坑出土青铜树约有六株以上，不少树枝上裹以金箔，真是金枝玉叶，其中最高一株高达 384 公分（树颠不计），干上树枝有三层，最奇怪

---

① 参看 Askoparpola：The Coming of the Aryans to Iran and India and the Cultural and Ethnic Identity of the Da-sas. *Studia Orientalia* Vol. 64 (1988).

② 李正宇《甘肃藏敦煌文献》述要卷四《坛法仪则》云：“至大越支国，逢迦叶摩腾。”载《古籍整理简报》，364 期，26 页。

的是树干表面有一巨龙，蜿蜒而下，亦可谓为烛龙。

这些当是三星堆地区古蜀人的礼器，《地形训》记“扶木在阳州，日之所曊，建木在都广，众帝所自上下。日中无影，呼而无响，盖天地之中也。若木在建木西，末有十日，其华照地下。”这是极重要的记载。建木是众帝之所上下，众帝当然亦包括帝江、黄帝等。《海内经》说：“建木上有九阳，下有九枸，其实如麻，其叶如芒。太皞爰过，黄帝所为。”追溯到日神的大皞（太昊），而且说是黄帝所造的。三星堆出土这样的神树，充分证明《山海经》的传说，曾在蜀地的流行。

缘木上下的龙，自然可说即是“勾龙”。《太平经》一一二记：“人有命树，生天土各过，其春生三月命树桑，夏生三月命树枣李，秋生三月命树梓梗，冬生三月命树槐柏，皆有主树之吏，树近天门，名曰长生。”神吏主之。这是长生的“命树”，域外及印度均有生命树的崇拜，西亚很是普遍。

三星堆铜树上有众鸟，大家已认为这些青铜树应即是建木。《淮南子》细分之，有扶木（即扶桑）、建木及若木三种。《离骚》云：“饮余马于咸池兮，总余辔乎扶桑，折若木以拂日兮，聊逍遥以相羊。”扶桑，即扶木，在阳谷。扶桑是日之所出，若木是日之所入。

若木见于《大荒北经》及《海内经》：

> 《大荒北经》：“洞野之山，上有赤树，青叶赤叶，名曰若木。”
>
> 《海内经》云：“南海之内，黑水青水之间，有木名曰若木，若水出焉。”①

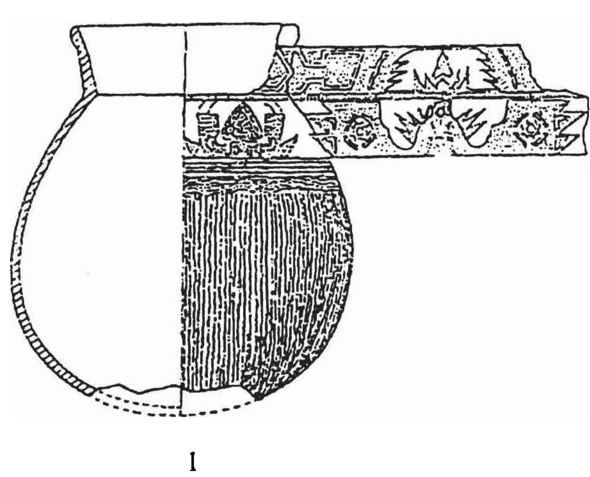
《水经·若水注》引此文。《文选》谢希逸《月赋》：

> 擅扶光于东沼，嗣若英于西冥。

东西相映，扶光谓扶桑之光，东沼，汤谷；若英，若木之英也，西冥，昧谷。李善注引《山海经》作灰野之山有若木，日之所入处，若水之名，起于若木。依《淮南》及《离骚》古代传说，细分应为扶木、建木、若木三者：

---

① 参拙说《张骞所说邛竹枝之邛都与殷代邛方》（《王道》《法国远东学报》，1997，29～43页）。



1

4

2

5

3

6

1　湖南高庙陶罐

2、3　浙江河姆渡

4　陕西华县泉护村彩陶

5　Batria 双鹰图案

6　Ordos 双鸟短剑



扶木	汤谷	阳州	日所出
建木	在都广	天地之中	
若木（若华，若英）	洞（灰）野山	若水所出	日所入

张衡《思玄赋》云：

> 顾金天（即少昊）而叹息兮，若欲往而西嬉，前祝融使举麾兮，缅朱鸟以承嬉。
>
> 躔建木于广都兮，摭若华而踌躇。超轩辕于西海兮，跨汪氏之龙鱼。闻此国之千岁兮，曾焉足以娱余。思九土之殊风兮，从蓐收而遂徂。

《海外西经》："在汪野北。汪氏国在西海外，轩辕之丘，在穷山之际。"建木在西方的都广，赋作"广都"。宋本李善注引《淮南子》亦作"广都"，此其异文。若华即若木，与建木相辉映。蓐收，金神，在濛山，西望日之所入。与若木同在西方。三星堆的铜树，可能包括建木和若木。张衡《思玄赋》言"躔建木，摭若华"，即合二者而兼举之。秦世大费二子，其一曰"若木"（《史记·秦本纪》），即取此以木为名。

关于盐长之国与鸟氏，兹稍作补充。《山海经·海内经》："南海之内，黑水青水之间，有木曰若木，若水焉。有盐长之国，有人焉，鸟首，名曰鸟氏。"（《御览》七九七四夷部十八正作盐长国）《道藏》本作"监"，以宋本证之，"监"应是"盐"之讹文。

此国所以名盐，有它的来历，因巴国以产盐著名。四川盐井极普遍。巴即今土家族居地。巴人自称曰比兹（潘光旦说）。巴人先世，出自太皞。《海内经》云："西南有巴国，太皞生咸鸟，咸鸟生乘釐，乘釐生后照，是始为巴人。"

勘以《大荒南经》："帝俊生季釐，季釐之国有缗渊。少昊生倍伐，倍伐降处缗渊。""乘釐"与"季釐"可能是一人之歧写；缗渊即是岷山之渊，亦属巴蜀地名。

近年四川盐源地区出土大批青铜树（十余株，保存于凉山博物馆），又有

铜杖，布满鱼纹，和三星堆所出包金的权杖可相媲美。① 又盐亭县于1994年出土铜人跪雕像，亦是三星堆类型之物。② 这些都是三星堆文化的残膏剩馥。《海内经》的“盐长国”与“鸟”的信仰有密切渊源，与三星堆遗物，正可互证。

上述我的研究结论如果可以成立的话，商人的兴起，玄鸟神话的起源地点，应该在“不周山”、“黑水”之间。多年以来，大家只摘取“相土烈烈，海外有截”几句话，便定契居蕃为鲁地，便有讨论的必要了。

我认为子氏城遗址所在，可以秦人的好畤定之。见另文《子氏考》。证以妇好活动地区正在西北。商人用玉数量之多，《世俘解》所记俘获宝玉万四千，佩玉亿有八万，十分惊人数字，妇好墓中所出玉器，经鉴定都是于阗产品，如果商人没有长期与西北地区贸易交往，如何可以获得这些“玉的原料”?《殷卜辞》有西母、东母之祭。西母可能即是西王母。郭璞在《丈夫国》注云：“殷帝大戊使王孟采药，往西王国至此。”似非无根据之谈。

又殷人所用铜器原料亦取自西南远至云南。自阚骃以来，都说“契居蕃”，地在上洛商县，这个旧问题，似乎应该重新考虑了。

总结上面的讨论，古代玄鸟的信仰，东西方都存在，因为鸟是太阳的符号，日起于东而没于西，光被四表，所以玄鸟的传说，亦不限于东方一边，《山海经》一书的记载，本身有它的复杂性与矛盾，必须作一次全面的彻底清理。《商颂》“天命玄鸟”，“降而生商”，什么是玄鸟？何以降而生商？必经过这一番爬梳，然后可以认真理解。

三星堆出土众多鸟首、人首鸟身的面具铜器，与建木神树的出土，得到上面种种解释，可与经典互证。目前成都附近考古工作，正在继续进行，收获之富，当更有新资料可供讨论，谨拭目以俟之。

二、以水道为纲谈古史传说形成的架构

古人研究地理，大抵有从水道和郡县二种来进行区划分析的方案。水道是生活上必遵循的路线，人们定居总在有水源的地方，故此，依着水道的线索来探求前人的生活史，更为合理。《书·益稷》：“达于上下，敬哉有土。”

---

① 林向：《中国西南地区青铜树初探》(稿本)。

② 图见《嫘祖故里》，载《寻根》，2001 (2)，53页，郑州，大象出版社。

《禹贡》每说"降丘宅土"、"任土作贡"，《天问》："降省下土四方"，"土"的重要性可以见之。

古史人物多来自神话，原本是神，或是久经神化了的人物，典籍记他们居处所在地每用"降居"或"降处"的字眼，表示出自上天的命令，这些圣哲人物，是从天下降的。

《汲冢周书·太子晋解》云："自太皞以下，至于尧、舜、禹，未有一姓而再有天下者。"这是太子晋对师旷之言，晋为周灵王太子（即公元前561—前545）。如其说可信，"太皞"一名，在此时已出现了。

子弹库楚帛书中的古史帝王人物，除（太昊）雹戏（伏羲）之外，炎帝与帝俊并见。又见"少杲"，即少昊。《山海经》说帝俊是姜姓，可能是同出自姜水区域流传的神话。帝俊在《山海经》神话所见，他活动的地域主要还是在西土（《大荒西经》："下地是生噎，处于西极，以行日月星辰之行次。"）相当于《海内经》的"后土生噎鸣，生岁十有二"。后稷亦是帝俊的后代，见"帝俊有子八人"条。楚人出自炎帝之后，故帛书亦言及帝俊。"帝俊乃为日月之行"，与噎的任务相同。

上篇已谈到炎黄二系，在秦人的祀典已成为上（黄帝）、下（炎帝）帝之分。其实在此之前，这样的二分法早已存在。《国语·周语》记周灵王二十二年（公元前550年，即波斯建国之年）谷、洛二水斗，王欲壅塞之。太子晋进谏，举前代共工与鲧治水失败情况，而其后代则仍然发达，命姓受祀，且言："夫亡者，岂繄无宠，皆黄、炎之后也。"指出"其兴者必有夏、吕之功，其废者，必有共、鲧之败。"且言："王亦鉴于黎、苗之王，下及夏、商之世。""黄"、"炎"联称，出于太子晋之口，其事先于秦灵公吴阳上下畤约125年。中间郯子言炎帝氏以火纪为火师，见于《左传·昭公十七年》，即公元前525年。蔡墨言"炎帝为火师，姜姓其后"，见于《左传·昭公三十一年》，即公元前511年。今人惯言"炎黄"，黄帝为兄应列前，炎帝为弟居后，正名当称"黄、炎"。因此，周灵王二十年（前550）应即是"炎黄"合称出现的下限年代，换言之，炎黄之形成应在此以前。《晋语》晋大夫（司空）季子（胥臣）[1] 说：

---

① 韦昭注"季子，晋大夫胥臣"。何炳棣：《中国现存最古的私家著述孙子兵法》，载《历史研究》，1999（5），79页。按：胥臣见《左传·僖公二十八年》，食采于臼，亦称臼季，后为司空，故称司空季子。详见梁玉绳：《人表考》，见开明书店廿五史补编本（一），51页，北京，1974。

昔少典取于有蟜氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成。成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜，二帝用师以相济（挤），异德之故也。[①]

二帝异姓，一在姬水，一居姜水，均处于泾、渭之间。这是东周晋地流传的古史传说。胥臣大谈黄帝有子25人，唯青阳与仓林氏同于黄帝，故指为姬姓，同德之难也如是，以其异德，故相挤而用兵，娶妻避其同姓，畏乱灾也。全文讲出黄、炎同生而异德的道理。此段史料，经多人引用，若太子晋之言，则为人所忽略，但其话言之中，蕴藏着非常重要的史实，有待于抉发。其言"共工欲壅防百川，堕高堙庳，以害天下，祸乱并兴，共工用灭。虞时帝伯鲧，称遂共工之过，鄣洪水，尧殛之于羽山，其后伯禹藿改其制，共工的从孙四岳佐之，禹告成功，赐姓曰姒，氏曰有夏。胙四岳之国，命之为侯伯，赐姓曰姜，氏曰有吕。此一王四伯，岂繄多宠，皆亡王之后。"可见佐禹治水有功者，是共工的从孙四岳——山岳的主祭者。韦注曰："鲧为黄帝之后，共工则炎帝之后。"《史记·齐世家》《索隐》引谯周说："炎帝之裔，伯夷掌四岳"，说即本此。太子晋指出四岳佐禹的事实。"有夏"之封，其来源如此。此为东周王室相传之夏史，至可宝贵。佐禹之四岳又称太岳之裔胄。四岳者，姜姓氏族的原住地，顾颉刚著《四岳与五岳》一篇，申论十分精彩，可以参看。《水经·渭水注》："岐水又东径姜氏城南为姜水"。炎帝姜族即兴起于此。后来太公以吕氏而封于东海之滨曰齐，乃取自"天齐[②]，以西方之文化植于东方。"（顾先生语）我们看《殷墟卜辞》中，羌为殷之西方大敌，出现次数极多，安知非炎帝、共工之余裔乎？治古史者知季子之谈黄、炎，而不知周太子晋之谈黄、炎。共工的历史，可在此发掘出一点消息。

晋室保存古史一些鳞爪，季子说："唯青阳与夷鼓（仓林氏）同为黄帝己姓之姬，青阳，方雷氏之甥也。"韦昭注："青阳，金天氏帝少昊也"，方雷，西陵氏之姓也，《帝系》曰："黄帝取于西陵氏之子曰累祖，实生青阳，姊妹之子曰甥。"今按雷、累与方雷皆同声，为一名而异写。如是青阳乃是"少昊"。《汉书·律历志》引《逸周书》第42篇已亡的《考德》云："少昊曰清，

① 严文明：《炎黄传说与炎黄文化》，见《炎黄文化与民族精神》，北京，中国人民大学出版社，1993。引此文为一般人所熟知，但王子晋一语则为一般人所忽略。

② 《汉书·地理志》："左冯翊、谷口下有天齐公。"齐即脐，天齐言当天之中（苏林说）。醴泉有天齐公祠。在齐地八神曰天主，以祀"天齐"，太公以来作之，见《封禅书》。梵文脐曰 *Nadhī*，希腊之神庙有自然脐石（见 Eliads 书）。泗水有天齐庙。（《文物》，1994（12））

清者，黄帝之子青阳也。”《越绝书》：“臣闻炎帝有天下，以传黄帝，……故少昊治西方。”此以少昊为青阳，治西方之说。“其同生而异姓者四母之子别为十二姓。”这是晋国地区所流传的古史知识，比较他处所流传为翔实。晋大夫董因亦谈实沈之虚（亦见《晋语》），董因是周太史辛有之后。故晋有董家史。董因言：“瞽史记曰：嗣续其祖，如谷之滋，必有晋国。”可见晋国掌握有“瞽史记”的文献，故保存史料较为丰富。

> 卜辞有“羌方”：于泞，帝乎御羌方，于业，𢦏。（《人文》二一四二）
>
> 又有水名曰“洣”……（卜贞：王迍于洣，〔往〕来亡灾。）（《前》二，二一，一）

殆即胥臣所言的姜水。又姬、姜二字，《说文》云：“姬，黄帝居姬水以为姓”，“姜，神农居姜以为姓”，即采《晋语》之说。《水经・渭水注》：“岐水又东，径姜氏城南为姜水，按《世本》炎帝，姜姓。《帝王世纪》曰[①]：炎帝神农氏姜姓，母女登，游华阳，感神而生炎帝，长于姜水。”按皇甫谧杂以纬候之言。《御览》七十引《三辅旧事》姜泉在岐山县。（《明一统志》：“姜氏城在宝鸡县南七里。”）

韦昭以神农为三皇之一，在黄帝前。

“方雷”一名，见于铜器铭，1955年陕西郿县李家村出土《盠驹尊》有云：

> “王拘驹㪟，赐盠驹旁䨻骓子。”又同器盖云：“王拘驹豆，赐盠旁䨻骆子。”（《集成》六〇一一、六〇一二）

旁䨻即方雷。铭文所见有“旁䨻骆子”、“旁䨻骓子”。此为“方雷氏”至西周犹存之证。

又师旂鼎：“师旂眔仆从王征于方（雷），白懋父在艿”，字正作方雷，不作旁雷。旁字可通假方字。

又北方之神有“黔雷”者：

《大人赋》云：“左玄冥而右黔雷”，《远游》作“召黔嬴而见之”。古禳火

---

① 1993年于宝鸡建炎帝祠。地方人士考证，炎帝生于姜水东岸蒙峪沟。长于瓦峪堡。至今宝鸡城南天台山，尚有神农骨床及炎帝寝殿。此后人假说。

必于玄冥，以其水死而为水官也。此黔雷疑亦出自雷氏。

夷鼓为彤鱼氏之甥，彤鱼氏是彤氏加鱼氏。禹分封有彤城氏，《系本》周有彤伯，见《周书·顾命》。《史记·六国表》秦商君反，死于彤地。《盐铁论》："商君困于彭池"。华县西南有彤城。

共工与鲧皆是失败人物，但均为黄、炎之后，韦昭注云："鲧，黄帝之后，共工，炎帝之后。"出土文献子弹库《楚帛书》云：

> 炎帝乃命祝融，四神降奠三天。
>
> 共攻夸步，十日四时。

炎帝、祝融、共工并见，帛书共工字作共攻。谓共工为炎帝之后，其说可信。

太子晋言共工之后有四岳，见于《周语》展禽论臧文仲之祀海鸟，因言："共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九土，故祀以为社。"是说亦见《礼记·祭法》。《海内经》："共工生后土。"《左传·昭公十七年》郯子曰："共工以水纪故为水师而水名。"《左传·昭公二十九年》曰："共工氏有子曰勾龙为后土，……后土为社，共工子曰后土。"诸说殆是同一来源。尧流共工于幽州，位属北方，因水位在北方之故。

共工似是由人名作为官名，复变而为族名、地名。它的年代很长，共工与颛顼争长，尧伐共工，《逸周书·史记解》："有共工氏，唐氏（尧）伐之，共工以亡。"共工氏一度伯九有。有全国性的影响力。在古代史上扮演非常重要的角色。《淮南子》、《列子》都有共工与颛顼争为帝之说，还有王家台秦简的《归藏》，尤以《归藏》为重要，录其文于下：

> ⋀⋀⋀⋀⋀⋀𡕒（坤）曰：不仁。昔者，夏後（后）启是以登天，帝弗良而投之渊。
>
> 𡕒（坤）：共工以□江（五〇一号）

共工之名出现于坤卦，下面残文有"江"字；显示共工与江水的关系。帝江即江水之神，详余著《帝江考》[①]。古传说除炎黄以姜水、姬水兴起之外，又

① 《九州》，2001（3），北京，商务印书馆。

有祝融降居江水生共工之说，以共工为祝融之子，如是共工乃属炎帝系，与帛书正符合。另一关于炎帝一系的记载，最特出的是《山海经·海内经》云：

> 炎帝之妻，赤水之子听訞生炎居，炎居生节并，节并生戏器，戏器生祝融。祝融降处江水，生共工。共工生术器，术器首方颠，是复土壤，以处江水。共工生后土，后土生噎鸣，噎鸣生岁十有二。

这段复杂的记载，文中两度言及江水，一曰祝融降居江水，一曰共工生术器……以处江水。可证秦简《归藏》"共工以□江"缺文的涵义。我们再看礼家的古史说，《大戴礼·帝系》云：

> 黄帝娶西陵氏，生二子，一曰玄嚣，是为青阳，青阳降居江水……二曰昌意，降居若水。昌意娶蜀山女曰昌仆，生高阳……是为帝颛顼。

《史记·五帝本纪》采用之。所记比较简要，没有涉及黄帝的四个妻子，和其他的人物，只突出青阳（少昊）和昌意的儿子颛顼高阳。同时，亦以水道为纲，强调他们二位降居的地域不同的江水和若水，作为活动的地理核心。傅先生当年巨眼若烛，认为考察古地理是研究古史的一条坦道，是很有远见的。晋大夫和《帝系》以姬水、姜水划分黄、炎二系，而以江水、若水，区别青阳和高阳二系，溯其来源而立论，极为概括，治史者宜加以深长思，好好去追究它的来龙去脉。

《山海经·海内经》另有一则云：

> 黄帝妻雷祖生昌意，昌意降处若水，生韩流……取淖子曰河女，生颛〔顼〕，郭璞注引《世本》曰：颛顼母浊山氏之子名□（昌）濮也。

只谈到若水的颛顼，他的母亲是浊山氏女昌濮。上引《海内经》言祝融与共工是降居江水之一系。祝融、共工出自炎帝，有《楚帛书》可以互证。按照上引诸说，古帝系统，无论江水或若水，西陵氏与蜀山氏，活动地点都在今日四川境内。

黄帝妻雷祖及昌意降居若水之说，《海内经》言之凿凿。郭璞注引《世本》："黄帝娶于西陵氏之子谓之雷祖，生青阳、昌意也。"又引《竹书》曰："昌意降居若水"，又引《世本》曰："颛顼母浊山氏之子。名曰〔昌〕濮也。"

可见《世本》及《竹书纪年》皆有是说，所有若水、西陵氏、雷祖、浊山氏诸地名，不应有误，《大戴礼·帝系》与《世本》、《竹书纪年》均相符合，自战国以来，原有此一历史记录，《周官》小史奠系世，辨昭穆。《世本》及《帝系》当从此出，原为礼家言，故太史公采用其说。汲冢所出《竹书》郭景纯所亲见，故用以注《山海经》，不容置疑。

《西次三经》的帝江，见于殷卜辞：

辛亥卜帝𢀛（江）𡆥我。

于雷𡧑。

于氿𡧑。

于兮𡧑。（《合》三四四八二）

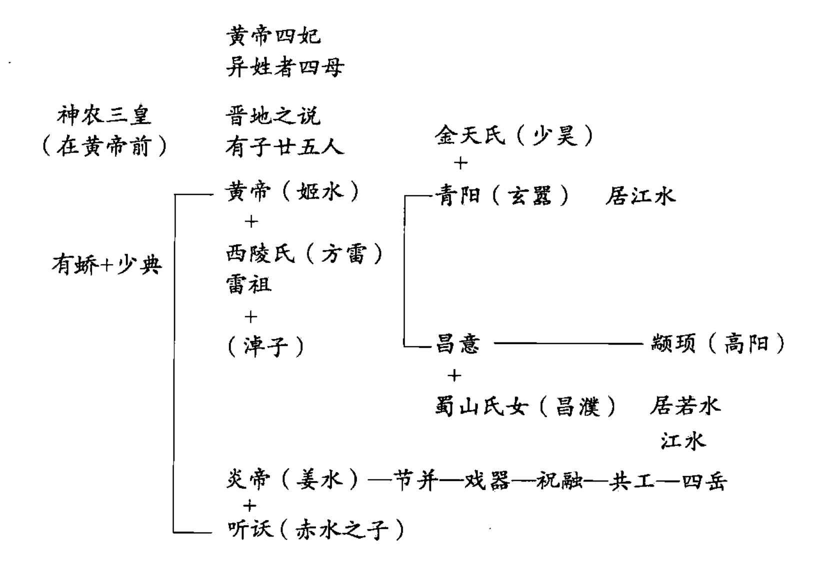


《合集》三四四八二

余考帝江即长江之神，在雷地烄祭，足证雷的地望在江水流域，雷是西陵氏的雷祖，西陵即蚕陵，今之叠溪。祀蚕神。《卜辞》云：

庚午卜穷贞：今……牧示濡（《合》一四三五七）

濡与雷为一地，牧器出于四川彭县竹瓦街曰《牧正父已觯》。陇县韦家庄亦出铜尊，铭曰牧正，此为牧氏一家之物。[1]



颛顼降居的若水，有人认为出自汉人的编造，因之有改字及取假借字读为“都”或“汝”诸说。[2] 余以为若水仍以旧说指金沙江为是，有以下若干理由：

（一）黄帝娶西陵氏，西陵即蚕陵，今盐亭。

《后汉书·西南夷传》：“安帝永初元年蜀郡三襄种夷叛，攻蚕陵城。”即其地。

（二）嫘祖字亦作女嫘，卜辞云：“牧示濡”，牧器出土于四川彭县竹瓦街。

① 参考拙作《史与礼》序言。

② 余太山：《古族新考》，北京，中华书局，2000。读若为都，又有人读若为汝。

（三）颛顼母为蜀山氏女昌濮。《尔雅·释地》："南至于濮铅。"明其族出于百濮。

（四）殷卜辞确有"若"为水名。

> 于庚子，王涉若。（《合》三二九五一）
>
> 贞令[illegible]取[illegible]于若。（《合》五五七）
>
> ……不……在若。（《东京》一二八〇）

（五）若水之名，起于若木。

> 《山海经·海内经》：南海之内，黑水，青水（青衣）之间，有木曰若木、若水（出）焉。（说见上篇）

江水一作汦水，余解读为氐水，如氐道之氐。无论江水或氐水与若水，都在蜀境，以前蜀地出土情况未明，现在三星堆、金沙的灿烂文物，正可帮助我们作双重证据的印证，成都的发掘，仍在进行，充分说明《帝系》、古本《纪年》、《世本》、《海内经》之说的可信性。

共工与颛顼的争端成为古史的话柄，《淮南子·天文训》云："昔者共工与颛顼争为帝，怒而触不周之山，天柱折，地维绝，天倾西北，故日月星辰移焉。地不满东南，故水潦尘埃归焉。"郭店楚简《天一生水》亦云："〔天不足〕于西北，其下高以弜（强），陊（地）不足于东南，其上□□。"《楚辞·天问》："地何以故东南倾。"《史记·日者列传》："天不足西北，星辰西北移，地不足东南，以海为池。"天倾西北、地不满东南之说，由楚简之言，知春秋以来，此说久已盛行，故屈子发问焉。共工与颛顼之争，亦见《列子·汤问》，《淮南子·原道训》作共工与高辛争为帝，遂潜于渊。高辛乃帝喾，自身矛盾。其所触不周之山，地在西北。故不宜谓在东方。惟共工之败，《汲冢琐语》引郑子产云：

> 共工之卿曰浮游，既败于颛顼，自浮沉淮之渊，其色赤，其状如熊。（《御览》九〇八引）



《合集》三二九五一



《东京》S·一二八〇《藏旧堂救》

秦简《归藏·坤卦》繇辞："在帝弗良而投之渊"。句下接言"共工"之事。

《楚辞·天问》："日安不到，烛龙何照?"《山海经·大荒北经》："西北海之外，赤水之北有章尾山，有神人面蛇身而赤，直目（纵目）正乘……风雨是谒，是烛九阴，是为烛龙。"郭璞注引《诗含神雾》云："天下不足西北，无阴阳消息，故有龙衔火精往照天门之中者矣。"此则《诗纬》中"天不足西北"之说，涉及烛龙神话。

下及汉世，整理古史系统出生于西北地区的学人王符，在《五德志》上云：

> 黄帝颛顼，其相骈干，身号高阳，世号共工，代少皞氏，其德水行。

他认为颛顼，世号共工。合二者为一人，这一说是新的糅合看法，对后代有很大的影响。其实细读《帝系》：

> 降居若水的圣人是　昌意
　　　　　　　　　　蜀山氏昌仆｝高阳　颛顼
　　　　　　　　　　高阳＝颛顼　为降居若水之昌意所生。颛顼的出生地应在四川之若水（金沙江）

秦、楚、蜀三系都以高阳、颛顼为祖先，三星堆及金沙遗址出土之祖先神像，其面具似与颛顼不无关系。

颛顼后来成为疫神，与药王俱见于汉代的记载。

蔡邕《独断》云：

> 疫神帝颛顼有三子，一居江水，为虐鬼；一居若水，为魍魉鬼，一居宫室，善惊小儿为小鬼，于是正岁命方相氏帅……

"一居江水，一居若水"二句，实际是抄袭自《大戴礼记》。颛顼演变而为疫神，愚见与岁末的傩祭有关。

出土文献楚帛书之外，又有马王堆所出太一出行图，令人想起另一幅楚

怀王时出土所谓《营丘九头图》。张衡《思玄赋》云：

> 指长沙之邪径兮，存重华于南邻。
> 哀二妃之未从兮，翩缤处彼湘滨。
> 流目眺夫衡阿兮，睹有黎之圮坟。
> 痛火正之无怀兮，托山阪以孤魂。

李善引旧注：黎，高辛氏之火正，谓祝融也。楚怀王之世，衡山崩，而祝融之墓坏，中有营丘九头图矣。（挚虞《文章流别》题“衡注”）

《思玄赋》及《文选》的旧注保存极有价值的荆楚史料：

（一）此乃是张衡自注，这证明衡山楚时有重黎墓。

（二）九头图的九头，指人皇的九头或《天问》的雄虺九首。

《尚书·吕刑》云：乃命重黎，绝地天通。颛顼乃命重黎司天地。

重黎是楚的先代，明见于《郑语》，郑桓公时史伯说：“（荆子）且重黎之后也，黎为高辛氏（帝喾）火正……命之曰祝融，其功大矣。”又《楚语》下：“昭王时，观射父曰：‘及少皞（青阳）之衰也，九黎乱德，（民神杂糅）颛顼受之。’”

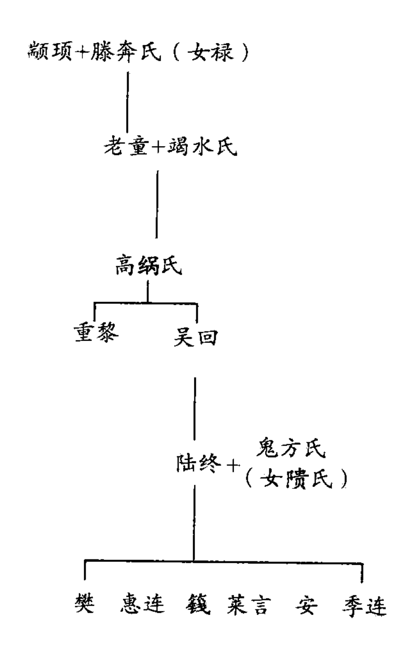
> 乃命南正重司天以属神，火正黎司地以属民。（是谓）“绝地天通。”
> 其后三苗复九黎之（凶）德，尧乃命重黎之后，使复典之。

据楚国流传的古史记载，重与黎实为二者，一司天而一司地，祝融是火正的官名，参以《山海经·大荒西经》所记：

> 颛顼生老童，老童生祝融。

颛顼生老童，老童生重及黎。帝令重献上天，令黎卬下地，下地是生噎。……两条合证，老童所生，有重及黎，即是“祝融”。《海内经》的重上天、黎下地即司天司地的来由。他们是颛顼之后，颛顼又是高阳氏，这与《楚辞·离骚》所云：“帝高阳之苗裔”，没有不合之处。包山楚简：“祷楚先老僮、祝融、媸酓各两羖，亯祭……。”

兹参《楚世家》，列表于下：



《郑语》韦昭注云："高辛，帝喾也；黎，颛顼之后吴回也。"颛顼生老童，老童生重黎及吴回，吴回生陆终，陆终产六子，其季曰季连为芈姓。

祝融是火正，古代亦作官名看待。《大戴礼·帝系》曰：

> 颛顼娶于滕奔氏：……产老童，老童娶于竭水氏之子，谓之高緺氏，产重黎及吴回，吴回产陆终，陆终氏娶于鬼方氏。鬼方氏之妹女隤氏。产六子……

《左传·昭公十九年》（前527）说颛顼有子曰黎为祝融。祝融后成为官名的火正。从这一点来说，黎与祝融是一而非二。

后来重黎几乎成为天与地的代号。

> 重（南正）：司天　属（神）
> 黎（北正）：司地　属（民）

《史记·楚世家》，则称陆终娶鬼方氏女生祝融，颛顼娶滕隍氏生老童，老童

与祝融都见于出土文献及铜器、楚简。望山简作老𫟫，包山简：罷祷先老𫟫。《西山经》作耆童，居于䰠山，一作“䰠禺”。其所居山名带鬼字，必与鬼方有关。

由祝融降居江水一事论之，帝江即江水之神，卜辞云：

己酉卜𢀜（工）方𡿨（水）。（《合》二〇六一五）

工方，应指江水所在之地。工方必因江水而得名[①]。

《营丘九头图》的九头可作二种解释：一是指雄虺九首，或土伯九约。《海内经》祝融生共工，共工生后土。《招魂》云：“土伯九约，其角觺觺些。”土伯即共工所生的后土，包山简作“𠩵土”。后土是阴间（netherland），故亦为幽都。《招魂》云：“君毋下此幽都些。”幽都又演变为幽州。《尧典》：“流共工于幽州。”《韩非子·外储》称“尧诛共工于幽州之都”，乃本之《尧典》。《山经》又有一地名曰幽都之山。后土、土伯、𠩵土皆一事之异称。

《淮南子·地形训》：八风，“西北曰幽都之门”，共工之子后土，故主幽都。

王家台《归藏》称共工人面蛇身赤发。《左传·昭公二十九年》，“共工氏有子曰勾龙为后土，后土为社。”《海外北经》共工之臣相柳九首，与雄虺九首。营丘重黎九头图的九头，当与共工有关，可惜此图久已沦佚，今楚地出土文献有大一出行图，其上书一“社”字，分明是指社神。王莽天凤四年，“授诸侯茅土，告于岱宗、泰社、后土。”是社亦可称泰社，加一“泰”字于其前。长沙大一出行图标明是“社”，殆亦即泰社之类。

“营丘”疑指营道，《汉书·地理志》：“零陵郡有营道县，九疑山在南”，《水经注》：“营水又西径营道县。”在今道州。《远游》云：“指炎神而道驰兮，吾将往乎南疑。”南疑即九疑山，马王堆驻军图有其地。火神即炎帝也。

以上所述，当是楚地相传的古史。

《淮南子·本经训》：“共工振滔洪水，以薄空桑。”高诱注：“空桑地

---

① 段渝：《山海经中所见祝融考》，见《山海经研究》，203页。《山海经》对祝融所出有歧说，《海内经》谓祝融为炎帝之裔，《大荒西经》则谓祝融出于颛顼。《楚帛书》祝融实为楚祖先。

名，在鲁。”同书共工与颛顼争为帝，触不周之山。“不周山”地在西海，空桑不应远至山东。《楚辞·九歌》：“逾空桑兮从女。”王逸注只言：“空桑，山名，司命所经。”不云在鲁。刘向《九叹》云：“就颛顼而陈词兮，考玄冥于空桑。”则空桑为玄冥所在，方向应在北方，与颛顼之在北维相符。朱季海《楚辞解故》称司命所经，应在北方的空桑。《山海经》所见的空桑有二：

（一）《北次三经》：白马之山（按《元和郡县志》：“白马山，盂县东六十里”），又“北二百里空桑之山。无草木，冬夏有雪，空桑之水出焉，东流注于虖池。”郝懿行云：“此经空桑在赵、代间。”《归藏·启筮》言：“蚩尤出自羊水，以伐空桑是也。”

（二）《东次二经》之首曰：“空桑之山，北临食水。”（按《东山经》之首曰：“樕𧑒之山，北临乾昧，食水出焉。”）东望沮吴，南望沙陵，西望湣泽……又南三百八十里曰姑射之山（按：下言流沙百里，曰：“北姑射”之山，又南三百里曰：“南姑射”。《庄子·逍遥游》：姑射之山，在汾水之阳。《隋书·地理志》：“临汾有姑射山。”）……凡《东次二经》之首曰：“自空桑之山至于䃌山，凡十七山六千六百四十里。”

今按：《东次二经》的空桑，与“姑射山”相去不远，此“空桑”应在山西，经文本身有矛盾，不能视作鲁地之“空桑”。《吕氏春秋·古乐》云：“颛顼生自若水，实处空桑，乃登为帝。”此空桑或目为鲁地，由上述考证，仍以在若水（金沙江）为是。

“空桑”亦称曰“穷桑”、“穷野”，《尸子·仁意篇》：“少昊金天氏，邑于穷桑。”张衡《思玄赋》：“遇少皞之穷野兮，问三丘于勾芒。”《文选》旧注云：

少皞金天氏，居穷桑在鲁北。勾芒，木正也。引《左传》少皞氏四子：重、该、修、熙。使重为勾芒木正，该为蓐收金正，修及熙为玄冥，二子相代为水正也，世不失职，遂济穷桑，此其三祀也。杜预曰：穷桑，少皞氏之号也。四子能治其官使不失职，济成少皞之功，死皆为民所祀。

此事又见《左传·昭公二十九年》:"少皞四子,分司三正。"此"空桑"亦作"穷桑"及"穷野"之证。此旧注:"李善云未详注者姓名",乃沿高诱"空桑在鲁"之说。

《山海经》又有地名曰:"穷山",《海外西经》:"轩辕之国,在此穷山之际。"郭注引《大荒经》云:"在岷山之南",《史记·周本纪》正义引作"穷桑之际",轩辕之丘见《西次三经》,具详上篇。由此得知少昊即金天氏,原居西方,因其后人济成少皞之功而东迁,故入居于鲁地,"穷桑"、"空桑",亦成为东方地名。少昊之墟随之而东移于鲁。

此事可以后羿之穷作为佐证。后羿有古神话之夷羿,及夏时之后羿。《楚辞·天问》云:"徂穷西征,岩何越焉",《左传·襄公四年》:"后羿自鉏迁于穷石。"考之《离骚》明云:

> 夕归次于穷石兮,朝濯发乎洧盘。

王逸注引《淮南子·地形训》:"弱水出于穷石,入于流沙。"郭璞注:"穷石今之删丹,在张掖黑水"。又《禹大传》曰:"洧盘之水出崦嵫之山"。足证穷石地原在西方黑水,有实地在指。《天问》云:"羿焉彃日。"《山海经·海外南经》云:

> 羿与凿齿战于寿华之野,羿射杀之,在昆仑虚东。羿持弓矢,凿齿持盾。

《山海经》原有图绘,故描写如此生动。又《海内西经》:

> 昆仑之虚……在八隅之岩,在赤水之际,非仁羿莫能上冈之严。郭璞注:尝请药西王母。

按《淮南子·览冥训》:"羿请不死之药于西王母,姮娥窃以奔月。"此事实见于新出土王家台秦简的《归藏》,文云:

> 《归妹》曰:昔者恒我(姮娥)窃毋死之□□(三〇七)
>
> 又《履》曰:昔者羿射陼此庄石上。羿果射之曰履□□(四六一)

郭璞注亦言羿尝请药西王母，事见《归藏》，事正相符。足见后羿故事本流传于昆仑墟，不仅东方有羿，西土亦有羿。神话的羿，可能流传更在其前，以羿与穷石的故事流行于西土为例，与少皞的空桑、穷桑、穷野，情形正相似。附表如下：

玄冥（《九叹》）

{空桑
空桑（《吕览》）

{若水
穷山（《海外西经》）

穷石（《离骚》）

穷野（《思玄赋》）

空桑之山（《北次三经》）

空桑之水（《北次二经》）

穷桑（《尸子》、《思玄赋》）

空桑（《淮南子·本经训》、《九歌》）

现在，再谈颛顼有关的问题。《海内经》有云：

> 流沙之东，黑水之西，有朝云之国，司彘之国：黄帝妻雷祖生昌意，昌意降处若水，生韩流（《竹书》作“乾荒”）……取淖子曰阿女，生帝颛顼。

这是另一条述昌意降居若水的事，可与《帝系》等书参证。郝懿行谓淖子即浊山之子，浊与淖同音。

《山海经》言及颛顼共14则，先讨论他的葬处：

（一）**《海外北经》**：务隅之山。帝颛顼葬于阳，九嫔葬于阴。

（二）**《大荒北经》**：大荒之中，河水之间，附禺之山，帝颛顼与九嫔葬焉。

（三）**《海内东经》**：汉水出鲋鱼之山，帝颛顼葬于阳，九嫔葬于阴。四蛇卫之。

以上三条，当出于同一事，而分属不同方向的经。务隅、附禺、鲋鱼是

一名的同音异写。《西山经》云："太华之山，又西八十里，少华之山，又西八十里曰符禺之山，符禺之水出焉，北流于渭。"郦道元注引此渭水又东过华阴县北，注云："有符禺之山。"符禺，自即《大荒北经》的附禺之山，郝懿行已言之，谓即"广阳山"之异名，与汉水源流不相属。因《海外北经》务隅之山下。郭璞注云："颛顼号为高阳，冢今在濮阳故帝丘也。一曰顿丘。县城门外广阳里中。"按：一曰乃用《皇览》后起之说，郝氏所谓"广阳山"即出此。是以后人附会之说，否定前说，不可从。此山异名滋多。《太平御览》八七〇引《西山经》又作符愚之山，《文选》谢朓《齐敬后哀策文》云："陋苍梧之不从兮，遵鲋隅以同壤"，李善注引《山海经》"河水之间，鲋隅之山"以解释之。表列异文如下：

务隅　附禺　鲋隅　鲋鱼　鲋鰅

揆之《山海经·西山经》本文，符禺山水近太华，在渭水流域，不得目为卫之帝丘，此当是颛顼及九嫔原来葬处，山经凡三处，言之再四，不得轻易加以否定。

《大荒西经》：有禹攻共工国山有国名曰淑士，颛顼之子。

《大荒北经》：有叔歜国，颛顼之子，黍食，使四鸟。

西北海外流沙之东，有国曰中辐。（《道藏》本一作轮）颛顼之子，食黍。

《大荒南经》：又有成山，甘水出焉，有季禺之国，颛顼之子，食黍。有国曰颛顼，生伯服，食黍。

以上诸条，均记颛顼之子，食黍，计有淑士之国、叔歜国、中辐国、季禺之国，事迹均不可考。惟伯服一人，吴任臣引《世本》颛顼生偁，字伯服。以《世本》证之，偁即生卷章（即老童）者。古史之湮没者多矣！

《大荒西经》：颛顼生老童，老童生祝融，祝融生太子长琴，是处榣山，始作乐风，有五采鸟。

有玄丹之山，有五色之鸟，人面有发……有池名孟翼之攻颛顼之池。

大荒之中，有山名曰大荒之山，日月所入焉，有人焉三面，是颛项

之子，三面之人不死。

大荒之中有山名日月山……天枢也……日月所入……颛顼生老童，老童生重及黎，帝令重献上天，令黎邛下地。下地是生噎，处于西极，以行日月百辰之行次。

《大荒北经》：西北海外黑水之北，有人有翼名曰苗民，颛顼生讙头，讙头生苗民，苗民釐姓。

以上诸条记颛顼的后人、老童、祝融等的成就，具见上文讨论，其一言有人三面为颛顼之子。三面当即三首，见于子弹库楚帛书之图，属于皋月的三首牛蹄的像，其人所以为颛顼之子者，楚人之先出自帝高阳，凡楚之子民无不出其苗裔。[①]

《大荒东经》：东海之外大壑，少昊之国，少昊孺帝颛顼于此，弃其琴瑟，有甘山者，甘水出焉。

一般推证颛顼及少昊地望在东夷，都依据此条立论。少昊金天氏居长留之山，已详上篇引用《西次三经》，少昊之为青阳，亦详前面讨论。我推测少昊的空桑，原在西土穷野，既而因其后裔东迁至鲁，故少昊之虚亦移植于鲁，颛顼的传说亦随之。经学家皆采在鲁之说。此说当属后起，我们看《山海经》记颛顼各条的地名，如黑水（苗氏所居）、騩山（老童所居），其墓葬又在渭水流域的附禺之山。另一条见《大荒西经》互人之国鱼妇，颛顼死而复苏，互人即《海内南经》的氐人。氐人是在蜀刚氐道，氐羌之氐下记有青鸟名曰鸀（蜀）鸟，有大巫山，足证其与浊山氏的密切关系。凡《山海经》所记，除此少昊之国一条为后出史料之外，其余皆是西方地名，三占从二，《山海经》中颛顼生自若水，实处空桑，若水当指金沙江，空桑则指穷野，以此说为当。

秦楚共祖，新出秦景公钟铭云："高阳有灵，四方以鼏平。"《离骚》："帝高阳之苗裔兮。"《史记·秦本纪》："秦之先颛顼之苗裔。"汉代学人皆称高阳是颛顼王天下之号。有出土钟铭可作佐证。《墨子·非攻》记"三苗之乱，高阳命禹于玄宫。"《庄子·大宗师》言"颛顼得之，以处玄宫。"自五方帝之说兴起以后，颛顼帝位被安于北维，属大水的星次。春秋以来，已成为史家的

① 见拙作《楚地出土文献三种研究》，272页，北京，中华书局，1993。

共识。《周语》：周景王二十四年（公元前521）将铸大钟，伶州鸠说：

> 武王伐殷之时，……星与日辰之位皆在北维，颛顼之所建也，帝喾受之。

其说果信，则周武以前，颛顼已被列于北维之星次，故有“玄宫”之号，是可作为一重要断代依据。新出土资料，亦屡见颛顼名号，重要有下列二事，见于楚简及马王堆《刑德》乙本九宫图。上海楚简《武王践阼》断片云：

> 师上（尚）父曰不智（知）黄帝豸〔鲒〕尧舜之道才（在）乎。

豸〔鲒〕即颛顼。《刑德》乙本字作“湍玉”，是其异文。[1] 颛顼后代的老童，见于包山楚简字作“老僮”，列在祝融之前。望山简字作“老禮”，不从人而从示。《史记·楚世家》作“卷章”乃字之讹。《西山经》作“耆童”，居于騩山。其说均不一致。应劭《风俗通义》的灶神引《周礼》记：“颛顼氏有子曰黎，为祝融，祀以为灶神。”此为古《周礼》说。[2]《山海经》以重与黎分为上天下地不同之官职，与《吕刑》、《楚语》所云“绝地天通”正合，又是另一说法。

晋臼季言炎黄为同母兄弟。汉初贾谊亦用此说。《新书·制不定》云：“炎帝者，黄帝同父母弟也，各有天下之半，黄帝行道而炎帝不听。故战于涿鹿之野，血流漂杵。”直以炎帝为蚩尤，足见古事之传闻之多歧，难以殚究。

诸帝王名号，有代号、氏号（氏族）、身号（本人名字）、官号、地名之别，宜细为辨析，而身号地名又往往多同音借用，混淆难别。括而论之，大体由神帝，进而为人帝，以统绪论，则先神统而帝统而道统，以表示之：

（1）神统　神道设教时代

（2）帝统　君王专政时代

（3）道统　政教并行时代

虞、夏、商、周的系列，似由儒家选定为标准，见于楚简。已形成于春秋战国之时，遂为汉以来言道统者所依据。

---

① 参陈松长：《马王堆帛书·刑德》，10页。

② 详王利器：《风俗通义校注》，下册。

其实以水道为纲，选取代表帝统的某圣帝，系属于主要水道作为古史形成提纲挈领之说，只是一种概括的笼统办法。有时可被人假借，利用作为某种政治目的。晋慕容廆以大棘城说成颛顼之墟。诚如顾颉刚所说，是托古以抬高地位，不足为据。

黄帝生昌意，昌意降居若水。古书异本乃有一作“弱水”。《玉海》卷一〇二引即作昌意降居弱水。西方入华安息族昭武九族的安氏，大都依托此说，谓安氏出自轩辕，以提高家族贵胄的地位。像唐代安兴贵的家族，即其一著例，《安忠碑》自言：

> 轩辕帝孙，降居弱水。

《唐书·世系表》：

> 武威李氏，本安氏，出自姬姓，黄帝生昌意，昌意次子安，居于西方，自号安息国。

其他姓氏书亦有同样之说。[①] 余考陶弘景《真诰》卷十二《稽神枢》称颛顼为玄帝，谓：

> 玄帝者，昔轩辕子昌意娶蜀山之女，生高阳，号颛顼，颛顼父居弱水之乡，项身陶七河之津，是为玄帝也。[②]

唐时王瓘著《广黄帝本行纪》称：“黄帝之子昌意居弱水。”[③] 把若水改成弱水，以附会安息为黄帝子孙。此说渊源甚远，不始于唐代，《真诰》书中已有此说了。

《水经》：若水出蜀郡旄牛徼外，东南至故关为若水也。郦道元注云：

> 《山海经》曰：“南海之内，黑水之间，有木曰若木，若水出焉。”

① 《凉州粟特胡人安氏家族研究》，见《唐研究》卷三，北京，北京大学出版社，1997。

② 《道藏》艺文本，27437 页。

③ 同上书，6067 页。

《淮南子》曰："若木在建木西，木有十华，其光照下地。"……然若木之生，非一所也。黑水之间，厥木所植，水出其下，故水受其称焉。若水沿流，间关蜀土。黄帝长子昌意，德劣不足绍承大位，降居其水，为诸侯焉。娶蜀山氏女，生颛顼于若水之野，有圣德。二十登帝位，承少皞金官之政，以水德膺历矣。

郦氏说若水与若木之关系，且谓颛顼生于若水之野，承少昊金天氏之位。具见此一说，久已为地理学家之公认，故著其说，以结我篇。

三、从文献上细数五帝的异说：兼论若水与黄金

五帝系统的形成是一个极复杂的问题。郭大顺著《追寻五帝》[①]，从近年考古的区域文化探索地下实物的材料，和若干古史记载结合起来，加以解释，自然是一新的成果。譬如以考古学上石、玉、铜、铁四个阶段代表三皇、五帝和三代，是非常笼统的说法。文献上五帝的异说甚为繁赜，三大集团的夷、夏、苗（蛮）又加上东北方的红山文化集团，成为四集团说，把黄帝编入红山文化，是否合理？我想，我们必须把文献上保存神话传说最丰富的《山海经》和春秋以来，历史重要人物的谈话，包括熟悉古礼的学人、政治家、占星家保存在《左传》、《国语》、《世本》等书的点滴记录作一番整理，或许可以了解五帝形成的历程和它的历史背景，然后再利用考古成果，加以比对。

现在先从五色帝说起。《逸周书·尝麦解》说：

命赤帝分正二卿，命蚩尤于（宇）少昊，以临四方。

蚩尤乃逐帝，争于涿鹿之阿，九隅无遗，赤帝大慑，乃说于黄帝，执蚩尤，杀之中冀……名曰绝辔之野。

乃命少昊清（一作请）司马鸟师，以正五帝之官，故名曰质。

《山海经·大荒北经》："蚩尤作兵伐黄帝，黄帝乃令应龙攻之冀州之野。"即是这一故事。是条大家所共熟悉，认为河北张家口地区的涿鹿是五千年前黄帝与炎帝及蚩尤交战的"三岔口"。这段话中出现了黄帝和赤帝的名字。有人

① 郭大顺：《追寻五帝》，香港，商务印书馆，2000。

考证《尝麦解》作于周穆王时代，尚难论定。我们看殷墟卜辞屡见“五方土”及“帝五臣”、“帝五臣正”等语，“五”数的确立，有它的长远来历。《管子》有《四时篇》、《五行篇》，写作年代不明，其书第四十一称：“黄帝作五声以正五钟，五钟以青、赤、黄、景（白）、黑为号”，谓“五声调然后作，立五行以应天时”。我们看贾湖的骨笛辨音声的高度成就，八千年前已有此能力，更在黄帝之前了。子弹库楚帛书有五色木，分明有青木、赤木、黄木、白木、黑木之精之语。其按照五行观念以五色配五方帝在东周秦地已极流行。楚有五木自不待论。《管子·幼官篇》云：

> 用五数饮于黄后之井。

宋本无“用五数”三字，它本均有之。下文有“青后”、“赤后”、“白后”、“黑后”，后亦合称曰后帝，故黄后即黄帝，其余即青帝、赤帝、白帝、黑帝。是五色帝，分明见于《管子》。《幼官》与《月令》无异。楚简有青帝。故杜佑《通典》说：“《月令》出于《管子》。”真有见地。[①]《尝麦解》最关键的问题是所言的“少昊清”的名字，大可进一步研究。

少皞是金天氏一说，据《左传·昭公元年》（前541）孔颖达《正义》云：“金天氏帝少皞帝系、《世本》文也。金天，代号，少皞，身号。”可见此说出自周代史书《世本》。郑子产在晋国答叔向问实沈、台骀之事，谈道：

> 金天氏有裔子曰昧，为玄冥师，生允格、台骀……帝用嘉之，封诸汾川。

杜预注：“金天氏，帝少昊。”这证明春秋时，诸大国晋、郑都知少昊即是金天氏。至于昧为玄冥之师，玄冥是水正，晋蔡墨对魏献子说少皞氏有四叔，其中该及熙都为水正。昧，是金天氏的裔子，他的后人台骀封于汾水地域，正在晋境。证之《西三次经》长留之山白帝少昊居之，地望正合。周之东迁，秦襄公始为诸侯，居于西陲，乃立少昊之神，作西畤，以祠白帝。合此数事观之，少昊之为代表西方的白帝，肇自东周，自是铁的事实。以子产之博物，所言更属可信。清代学者雷学淇在《竹书纪年义证》考证少昊曰清，亦即是

① 参《管子集校》，105页。

质及帝挚。少昊之清迁居东土，自穷桑登帝位，徙都曲阜。少昊清的名字，在出土文献有马王堆的《刑德》写本甲提及“今皇帝十一乙巳”，即汉高祖十一年（前196）；乙本写于孝惠二年（前193），乙本的九宫图所记神名，陈松长说：“西北宫有癸亥青罼，东南宫有丁巳青罼，甲本东南宫则作丁巳青泽，主要是从目从羊。饶宗颐疑其为青阳，为何东南宫和西北宫中都用青阳之名？”

今细审丙本附录的图版有些异文，原形列下：

乙卯大睪　　青繹　　辛酉大睪　　□卯大睪　　己巳青滜[①]

余谓此睪字当释皋，借为皞。不宜读为“泽”。依东汉所传，“皋为白下羊”一说，繹、滜……都是皋的异写，大睪即大昊，小罼即少昊，青繹、青滜应是青昊，因少昊即清，清即青阳，故于皞前加一青字，青即清，如《尝麦解》之称为少昊清。少昊自西方迁于东方，故可同属东南宫与西北宫两宫。这一资料虽为汉初写本，但可帮助解决少昊与清关系的问题。

《楚帛书》、十二月篇余月（四月）旁记文字有少杲及勾龙二神名。[②] 少昊金天氏应属西方，此在夏历四月，故有所忌犯。少昊异文又作少杲。

少昊氏东迁以后，其地被目为少昊之虚，《山海经》亦列于《大荒东经》，称“东海之外大壑少昊之国”。《左传·定公四年》（前506）子鱼述成王要表扬周公明德，因商奄之民，命伯禽而封于少皞之虚。杜预注：“少皞虚，曲阜也，在鲁城内。”《正义》云：“昭公二十九年注：穷桑，少皞之号。穷桑地在鲁北。”按《御览》卷三《天部·日下》引《尸子》：“少昊金天氏，邑于穷桑，日五色互照穷桑。”此直视穷桑为日，《左传·昭公二十九年》记晋蔡墨与魏献子的对话，论社稷五祀谈及“少皞有四叔，世不失职，遂济穷桑”。这一穷桑，杜预注云：“穷桑，少皞之号也。”余于中篇考证穷桑即空桑、穷野，金天氏原处西土，其后东迁乃移植于鲁，如神话的后羿，本在西土，夏时的有穷国君之羿，东移于钼，其情形相同。今以伯禽所封在鲁，证知雷学淇之说，少昊之虚由西而徂东。自周以后，更为流行，益以经学家的渲染，宋人

① 陈松长：《马王堆帛书刑德研究论稿》，见《出土思想文物与文献研究丛书》（四），附录图版，台湾，古籍出版公司，2001。

② 参曹锦炎：《楚帛书月令篇考释》。

乃于曲阜建少昊之墓，少昊遂成为东方古国，其民人复被目为东夷矣。

东方的鸟夷，少昊后人盈姓，东迁以后流传的古史系统，由春秋时代的郯子对鲁昭公口述的故事，见于《左传·昭公十七年》(前525)，证之《尝麦解》"命少昊请司马鸟师，以正五帝之官"，谈到少皞氏以鸟名官，和黄帝至于少皞五个不同层次的世代，和它作为表示五行的自然现象。

这一古史系统是一般所未闻的，令少年的孔子十分惊讶，见于郯子，而从学焉。既而告人说道："吾闻之天子失官，学在四夷，犹信!"他认为春秋时，官学已废，东夷小小郯国，还保存一些古代礼俗的遗说，因而有"学在四夷"之叹。

郯子的古史观的特点，有下列二事：

(一) 鸟官的背后意义是根据历术，凤鸟氏为历正，其余诸氏代表分、至、启、闭四事。

(二) 黄帝氏以云纪，而不属土，太皞、少皞分属龙与鸟（凤）。炎帝和共工则各司火与水。

可见它所采用的五行说，只有水、火，其余是云、龙及鸟，而不是《洪范》的金、木、水、火、土。这是较早的五帝说，共工氏以水纪而居于中间，照郯子所说，诸帝的先后，孔颖达《正义》云："此传从黄帝向上逆陈之，知共工在神农前、太皞后也。"王莽时刘歆著《世经》，建立古史系统，他说：

> 言郯子据少昊受之黄帝，黄帝受共工，共工受太昊，故先言黄帝，上及大昊，稽之于《易》，炮羲、神农、黄帝，相继之也可知。

照此说安排，事实是：

> 1. 太昊（龙）—2. 共工（水）—3. 炎帝（火）—4. 黄帝（云）—5. 少昊（鸟）

足见共工氏在古代相传古史上地位之重要。刘歆《世经》整理的古史系统即接受郯子的意见，所以能为班固辈所接受，并非偶然。拙作《论大皞少皞》文已论及之。[1] 郯子的说法，必有所承，鸟官取自历术，与天文有关，其学亦

① 见《中国神话传说学术研讨会论文集》，台北，汉学研究中心，1996。

应属于占星家一派。

五色帝之祀典，现有记载，最先为秦襄公。《汉书·郊祀志》：

> 平王东徙雒邑，秦襄公攻戎救周，主少昊之神，作西畤，祠白帝。……其后十四年，秦文公东猎汧渭之间，卜居之而吉，文公〔梦〕黄蛇有天下属地，其口止于鄜衍，……于是作鄜畤，用三牲，郊祭白帝焉。……
>
> 作陈宝祠后七十一年，秦德公立，卜居雍。……后四年秦宣公作密畤，于渭南，祭青帝。……自秦宣公作密畤后二百五十年，而秦灵公于吴阳作上畤，祭黄帝，作下畤，祭炎帝。后四十八年，周太史儋见秦献公……儋见后七年，献公作畦畤栎阳，而祀白帝。

观上列记载，秦立国后凡三度祀白帝，一祀青龙，至于灵公乃祀黄、炎二帝，而尚缺黑帝。

《秦本纪》谓："秦之先颛顼之首，裔孙曰女修，生子大业。"女修亦有玄鸟陨卵的神话。大业娶少典之子曰女华，"华生大费，佐舜为柏翳。"按少典为黄帝之父，同出一族。

秦的先世，如《史记·秦本纪》之说，大业即伯益，其母竟为黄帝父少典之女子，中间世代支离。《墨子》称举益于阴方，余考阴方即阴地[1]，或据秦赐姓嬴氏，遂谓其源于东方，恐未然。

秦楚共祖高阳颛顼，秦公钟铭"高阳有灵"可以为证。近年陕西礼县出土秦器甚伙，正属于襄、文二公之物。考《谷朗碑》云：

> 其先世自颛顼，益为舜虞，赐姓嬴氏，至于扉子，封于秦谷，因而氏焉。

扉子即非子，殷《卜辞》字作蜚，辞云：

> 贞：王步自肃于蜚（《合》三三一四七）
>
> 　　步自蜚〔于〕肃（《屯南》二六三三）

---

① 详拙作《秦出土文献编年序》。

即非子之邑，其地可征于殷契。西周之顷，秦人被目为夷，见于蓝田出土的《訇設》，内列西门夷、秦夷、京夷。《师酉毁》亦见秦夷之名，足见东周以前秦仍属西夷之一，迨襄公佐周列为诸侯，始祀白帝金天氏少昊，成为五色帝白帝出现的首次记录。

星占家在春秋时代，颇多杰出人物，如晋的董因、郑的裨灶、鲁的梓慎，都能从天文上星次，配以四维五行来论人事吉凶。时时提及古帝某某之“虚”。大抵约略依其方国之所属星次与星辰出见情况来作论断，如梓慎谈火星出，有四国当其灾，他说：

> 宋，大辰之虚也，
> 陈，大皞之虚也，
> 郑，祝融之虚也，皆火房也。
> 卫，颛顼之虚也，故为帝丘，其星为大水。

以余考之，所谓“虚”者。《左传》所见，虚有二例：一以古帝为名，一以星宿位次为名。梓慎之说，又有“宋”大辰之虚也一语。孔颖达《正义》曰：“虚者，旧居之处，皆先王先公旧居，此地谓之虚可矣。大辰星名，非人居地，而亦谓之虚者，以天之十二次，地之十二域。大辰为大火之次，是宋之区域，故谓宋为大辰之虚，犹谓晋地为参虚。”故星宿十二次亦可以虚称之。《晋语》董因曰：“实沈之虚，晋人是居，所以兴也。”韦昭注：“虚，次也，居其分次，所主祀也。”此又实沈称“虚”之例。以卫为颛顼之虚，郑裨灶亦言之。《左传·昭公十年》：

> 郑裨灶言于子产曰：七月戊子，晋君将死，今兹岁在颛顼之虚。

杜注：“颛顼之虚谓玄枵。”正义曰《尔雅·释天》：“玄枵，虚也，颛顼之虚，虚也。”郭璞曰：“虚在正北，颛顼水德，位在北。”此处“虚”字，照上说乃指星宿名之虚。

可是，在《左传·昭公十七年》中却说：

> 冬，有星孛于大辰，西及汉。……（鲁）梓慎曰……若火作，其四

国当之。在宋、卫、陈、郑乎！宋，大辰之虚也，陈，太皞之虚也；郑，祝融之虚也，皆火房也。星孛及汉，汉，水祥也，卫，颛顼之虚也，故为帝丘，其星为大水。水，火之牡也。其以丙子，若壬午作乎，水火所以合也。……

此处的“虚”则指区域。梓慎推测，宋、卫、陈、郑四国必有火祸，而卫地本属大水，因星孛牵涉。必水与火合而为灾。此处颛顼之虚，与裨灶所言一样，都指玄枵之次。惟梓慎称陈为太皞之虚，裨灶之说，在昭公九年对子产问曰：“陈，水属也，火，水妃也，楚所相（助）也。”杜注：“陈，颛顼之后，故为水属。”裨灶与梓慎论陈，二家之说不同，这样表示鲁与郑的星占家，就有不同看法。颛顼葬处，后世增添古迹，濮阳亦有颛顼冢，然《山海经》三度言颛顼葬处，都不在濮阳，可见仍无法论定。

上述裨灶、梓慎均视颛顼为位于北方之神，其星为大水。裨灶语见鲁昭九年即公元前533年，昭公十年为前532年，梓慎语见昭公十七年，即公元前525年。

颛顼之虚，照星宿位次，当是北维，按照伶州鸠的说法，周武王伐纣时候，就应该有二十八宿方位配日辰的占星术。裨灶说婺女之星出见，其岁岁星正当北维颛顼的“虚”宿，正位于北维之首，故曰“居其维首”，而乃有妖星，邑姜必当其殃。裨灶引证殷诸侯的逢公居齐地，戊子之日，妖星出婺女，故逢公当其祸而死之，以作例证。殷时确有诸侯逢之地名。《正义》引晏子说齐地有逢伯陵。周伶州鸠论玄枵之次，指出伯陵之后，逢公之所凭神，殷卜辞有逢（见拙著《贞卜人物通考》），足证此事非妄，由是观之，殷时应有北维及婺女星名。“天以七纪”的二十八宿，可能在殷时已具有雏形，分野占在《刑德》占很详细的篇幅，它的来源出自春秋时，这些占星家的谈论，正可透露出一些消息。

其实，梓慎、裨灶所言，有不尽确实之处，张衡在《思玄赋》上说“慎、灶显以言天兮，占水、火而妄讽。”讥讽他不免有点妄告呢！

应劭引古《周礼》说，云：“五祀之神，王者所祭。”五祀之神有二，见于《礼·祭法》，一为《月令》所云祀户、灶、中霤、门、行者，亦见于包山简。一为五行之祀。《左传·昭公二十九年》魏献子问太史蔡墨曰：“社稷五祀，谁氏之五官也？对曰：少皞氏有四叔：曰重、曰该、曰修、曰熙。实能金、木及水。重为勾芒、该为蓐收、修及熙为玄冥。世不失职，遂济穷桑，

此其三祀也。颛顼氏有子曰：犁，为祝融，共工氏有子曰勾龙，为后土，此其二祀也。后土为社；稷田正也。有烈山氏之子曰柱，为稷，自夏以上祀之。周弃亦为稷，自商以来祀之。”余前文谈《思玄赋》引旧注出典即在于此，最可注意的是蔡墨所谈社稷五正的由来出于三个来源，表之如下：

木正　　勾芒（重）
金正　　蓐收（该）　　少皞氏四叔。（叔谓子孙，非一时之人物。）
水正　　玄冥（修、熙）
火正　　祝融（犁）——颛顼氏子。
土正　　（勾龙）——共工氏子。后土为社。
（田正）　稷　（柱）　烈山氏子。

他把由五行形成的五官，分开而隶属古帝三个系统，最特出的把共工氏列于土正，而取消了黄帝。这亦是晋地相传的古史系统之一种。

古帝系统亦有从祀典立论的，像鲁国所流传的展禽论臧文仲祭爰居鸟之不当，其说曰：

昔烈山氏之有天下也，其子曰柱，能殖百谷百蔬；夏之兴也，周弃继之，故祀以为稷。

共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九土，故祀以为社。

黄帝能成命百物，以明民共财。颛顼能修之，帝喾能序三辰以固民。

次及喾、舜、鲧、禹、契、冥、汤、稷、文、武。

夏后氏　　禘黄帝而祖颛顼，郊鲧而宗禹。
商人　　禘舜而祖契，郊冥而宗汤。
周人　　禘喾而祖文王，郊稷而宗武王。

报祭：

有虞氏报幕，以其能帅颛顼
夏后氏报杼，以能帅禹

商人报上甲微，以能帅契

周人报高圉、大王，以能帅稷

凡禘、郊、宗、祖、报五者，国之祀典。

烈山氏—柱、周弃→稷（田正）

共工氏—后土→社

黄帝{颛项　　幕（帅颛项）　有虞氏报焉
帝喾（序三辰）

帝喾与颛项同继黄帝之后，而帝喾以能序三辰的日、月、星，明历术，后世所传的颛项历即出此。

又鲁有司论祀典，今将先明（明谓有明德者，当为昭，次乃为穆）而后祖。

自玄王（玄王指契）以及主癸莫若汤。

自稷以及王季，莫若文武。

《鲁语》展禽所论的远帝，只举出烈山氏、共工氏、黄帝三位。烈山氏即厉山氏，韦昭注："烈山，炎帝之号也。"其次为共工氏，韦昭注："在戏、农之间。"其子共工之裔子勾龙也。佐黄帝为土官，故曰后土。

如韦说，共工裔子勾龙，乃黄帝主土地之官。如撇开土官不论，实仅存炎、黄二系。

黄帝之后，有颛项、帝喾能修其业。韦昭注："颛项，黄帝之孙，昌意之子，帝高阳也。"又云："帝喾，黄帝之曾孙，玄嚣之孙，蟜极之子帝高辛也，能序日、月、星三辰，治历。"

能帅颛项有幕，有虞氏报之。"幕"的名字，出现于楚简，《唐吴之道》云："昔者吴（虞）舜笞（笃）事仐寞（幕）乃弋其孝。"寞即幕。稷与益亦于楚简见之。

至于展禽所论禘、郊、宗、祖、报五种祀典，其先王名字在出土文献最彰著的有卜辞中的上甲（微），而玄王契及冥则尚未考出。有待出土材料之印

证。鲁的展禽与晋的蔡墨都突出烈山氏、共工氏，其说可能出于一源，他们都注重社、稷。由于重社，故列入共工氏；重稷，故添入烈山氏。

太史公作《三代世表》，夏以前的五帝，是黄帝、颛顼、佶（帝喾）、尧、舜。自言："余读谍纪，黄帝以来，皆有年数，稽其谱谍，'终始五德'之传，故咸不同乖异。夫子之弗论次其年月，岂虚哉!"远古年代穹远，董理之不易。史迁已慨乎言之。"五帝"名目尤为纷杂，先有配五行的五官，后有配五星的五帝，依蔡墨对魏献子说五官复合以社、稷，当时称曰"社稷五祀"。表之如次：

五官	社稷
木正　火正　金正　水正　土正 句芒　祝融　蓐收　玄冥　后土 （勾龙）	在野为社 田正稷

观于上表，后土为勾龙，亦即是社，合田正为稷，是五官实为六官。

《通鉴》秦始皇帝廿六年条"自以为德兼三皇，功过五帝"，胡三省注："少昊、颛顼、高辛、唐尧、虞舜为五帝。五帝者，德合五帝座星者称帝，则黄帝、金天氏、高阳氏、高辛氏、陶唐氏、有虞氏是也；实六人而称五者，以俱合五帝座星也。"此则六帝减去虞舜而为五帝。司马迁则减去金天氏少昊，亦是六帝而仅存五帝。

郭店楚简云："六帝兴于古。"出现"六帝"一名，而未明言为谁。知战国时"五帝"之外，又有"六帝"之说。

萧吉《五行大义》谓"诸史以少昊、颛顼、高辛、唐、虞为五帝"，此盖自舜以前五行相承为帝也。此说不计黄帝。该书第二十一论五帝有三种，引《河图》、纬侯为说，今不取。又第二十二论五行诸官，始于颛顼，可以参看。

兹总结上面讨论，列出不同型的五帝如下：

（一）配五方五色的五帝

（二）不配合《洪范》的五行的五帝（郯子说：炎、黄、二皞加共工）

（三）配五帝星座的五帝说（有尧而无舜）

（四）不计两昊的五帝说　鲁展禽的烈山（炎帝）、共工、黄帝、颛顼、帝喾

自邹衍倡五德终始（齐威王，前356—前320）以后，又有配合五德终始的五帝说，今不具论。

附表

白帝少昊（金天氏）	秦襄公西畤	（前770，平王东迁之年）
	秦文公鄜畤	（前753）
	秦献公畦畤	（前384—前362）
青帝	秦宣公密畤	（前675—前664）
黄帝	秦灵公上下畤	（前424—前425）
炎帝		
黄、炎	王子晋语（周灵王时）	（前550）
炎、黄	晋胥臣语（僖公·二十八年）	（前632）
大皞	王子晋语	（前545）
大皞	秦惠公	（前500—前491）
颛顼　北维	伶州鸠语（周景王二十四年）	（前521）
太皞、共工、炎、黄、少皞	郯子说（昭公十七年）	（前525）
烈山、共工、黄帝、颛顼、帝喾	展禽说（见《礼记·祭法》）	

本讲中篇谈及若水在古史上的重要性，其相关地名亦见于《卜辞》。昌意降处若水娶蜀山氏女生颛顼，可能有史实的根据。

今观四川近年对三星堆文化源头的追寻。其宝墩文化早期遗址，碳测年代的古城可追溯到距今4500年左右，可相当于颛顼的年代。至于近年在成都平原金沙遗址发掘所得，据林向报道，出土的金器有金面具、金带等，与三星堆铜面具风格无异。其中刻划鸟首鱼纹等纹饰的片金环，尤以四凤鸟朝阳的金箔饰为瑰异。[①] 本文上篇所讲的玄鸟崇拜与三星堆文化的渊源关系已有详细的阐述，这一四鸟朝阳，更是一重要物证。

“若水”是金沙江，为产金之域。西汉时，武帝使番阳令唐蒙先通夜郎，置犍为郡，发巴蜀卒以治道，自僰道指牂柯江，凿山开道，作者数万人，巴蜀大恐。因拜司马相如为中郎将，乘传因巴蜀吏币物，以赂西夷邛、筰。先

① 林向：《寻找三星堆文化的来龙去脉》，载《中华文化论坛》，2001（4）。

是为南夷因与汉通，得赏赐多，愿归顺于汉；而西夷邛、筰的君长，亦欲效法斯榆之君，皆请为内臣。相如言：

> 邛筰冉駹者近蜀，道亦易通，秦时尝通为郡县，至汉兴而罢，今诚复通，为置郡县，愈于南夷。

此事见《通鉴》武帝元光五年（前130）。西夷之与南夷，原分为二系，相如称秦时尝通，确系事实。秦发五十万人戍五岭置象郡，其辖境已达《汉书·地理志》所言的大秦人入贡的日南障塞。尹湾汉墓木牍四第二栏记“建陵侯家丞，以故象林候长功迁。”可证武帝时已在象林置有候长，即承秦的故规。武帝通西、南二夷，边关既撤，西至沫、若水、桥孙水，以通邛都，为置一都尉以主之，有十余县属蜀，可见若水在西南的重要地位。

我们看三星堆所出的金器[①]，卓绝无伦，最令人瞩目，今再提出讨论。其重要金器[②]计有下列各件：

金虎 纯金，全长11.7公分，出自1号坑，11号铜人头像内昂首，卷尾，足向前伸，脚蹲着，张口，双眼镂空，通身有本模压斑纹，金光闪闪慑人。

金面具（罩） 出土青铜人头共有50件，饰金者3件。1号坑出1件，2号坑出2件。眼部镂空，镶金于额、鼻、口之上部及耳。希腊迈锡尼文化的金面具、金额带，与此可相媲美。

金杖 1号坑出土，残存局部，长1.42公分，直径2.3公分，重500克。用纯金箔包卷而成，出土时已被压扁变形。出土时木芯已碳化，且被压扁。杖的上端安装一段线雕铜制龙首形饰物，金箔表面平雕复杂图案，分为三组，一组刻四游鱼相向及两翔鸟，左右夹有对称两箭之状，似是表示矢鱼之礼（说见下），中间一组刻两人头戴冠耳垂三角形珰。下一组与祭祀坑所出A形铜人面部颇相似。金杖全长142公分，直径2.3公分，重780克。似是王权之象征，中原出物文物向所未见。

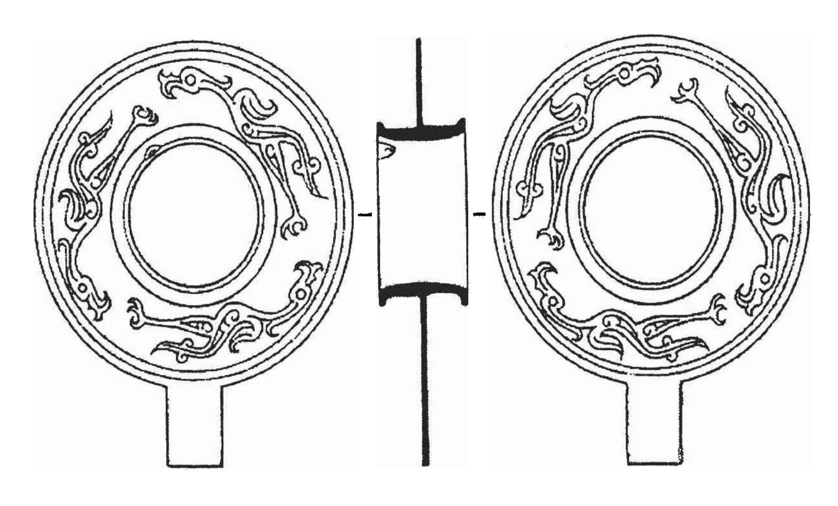
金饰牙璋 悬挂神木之上。

金叶 似插于神树（金器图见《三星堆祭祀坑出土文物选》）。

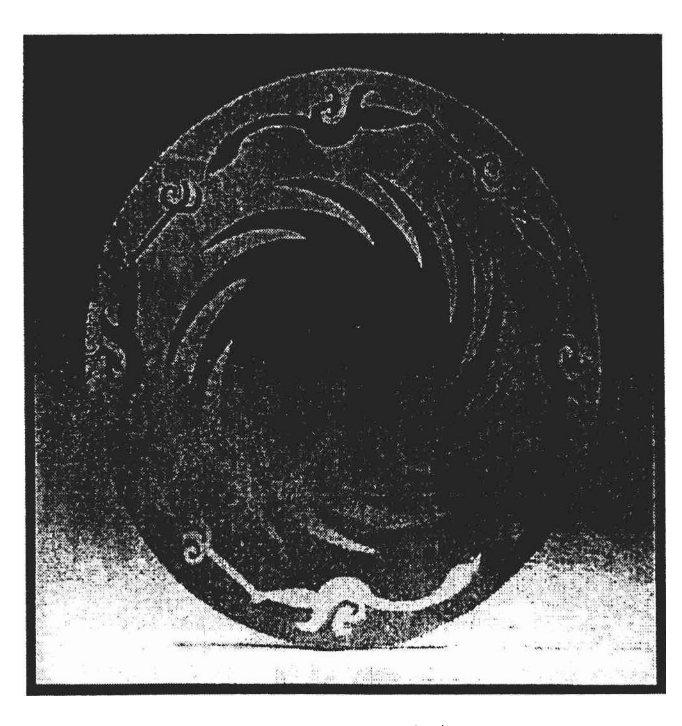
---

① 参邱登成：《广汉三星堆出土金器管窥》，见《三星堆文化》，193页。

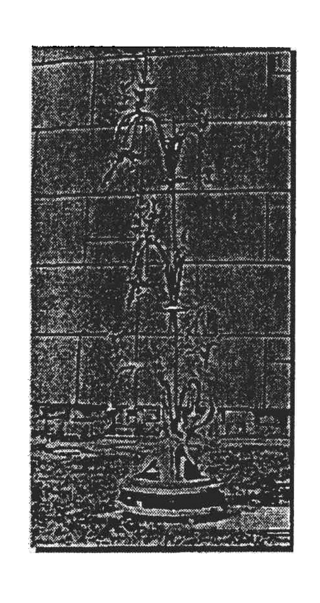
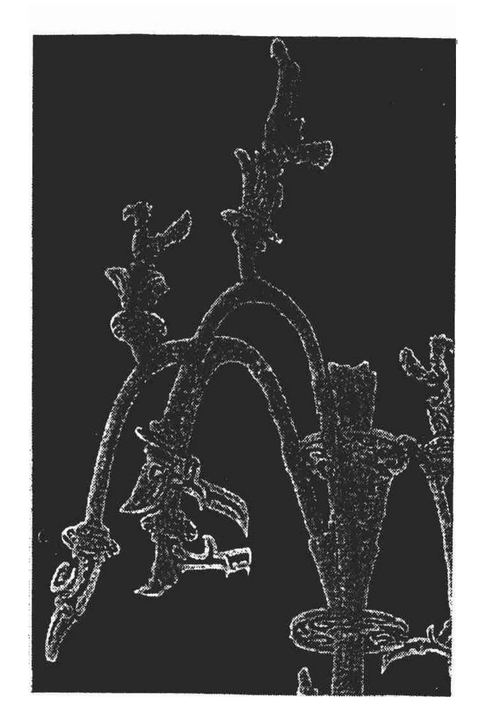
② 陈公柔：《曾伯霥铭中的“金道锡行”及相关问题》，见《中国考古学论丛》四十年纪念。



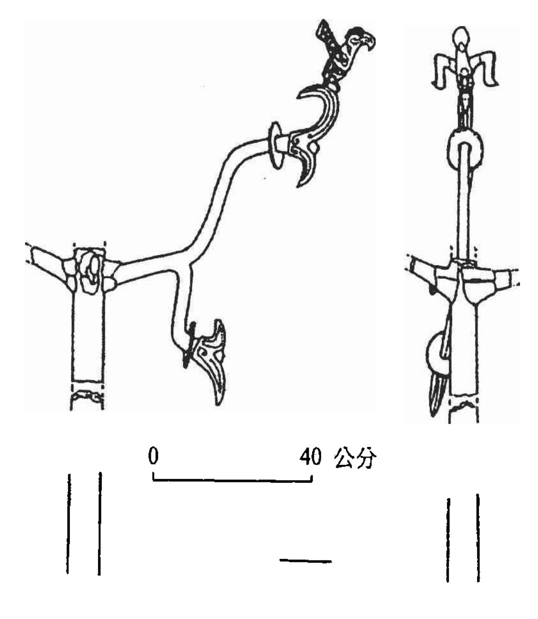
成都金沙铜器上三鸟飞翔图纹



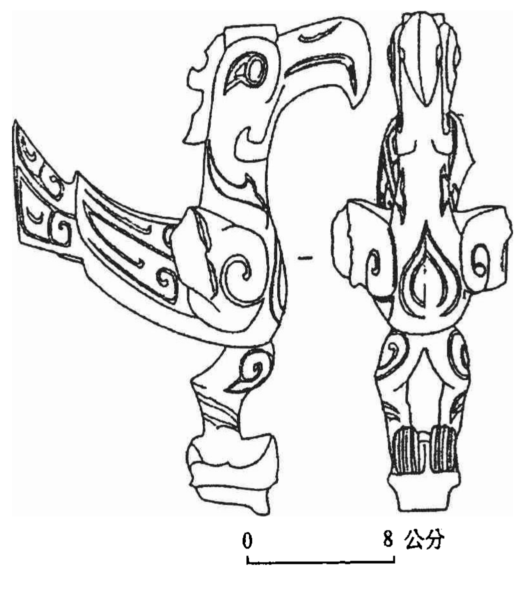
成都金沙金饰上四翔鸟绕日图形

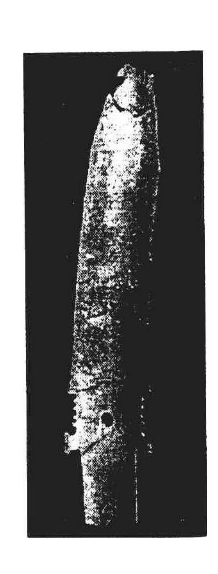
三星堆巨型神木树上的铜制神鸟

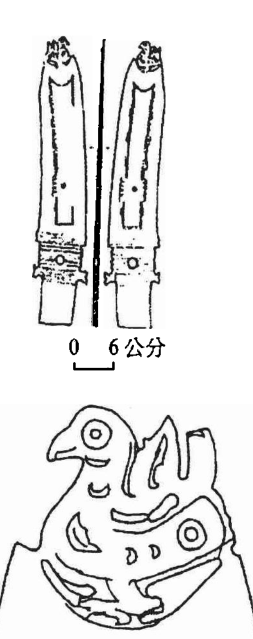


铜制神鸟



铜制神鸟





三星堆牙璋嘴上刻镂的神鸟

近时金器在川陇地区的大量发现：成都金沙遗址出土金面具金带图形、蛙形金饰、喇叭形金饰三十余件，尤以鸟首鱼等纹饰的片金环，四凤朝阳的金箔，均属稀世重宝。甘肃礼县大堡子山早期秦仲庄公西居犬丘的大墓出土鸱枭形金饰片及金虎与口唇纹金饰片多件。秦人初为西陲附庸，不能越黄河而东，秦地不产金，黄金来源，有人以为可能得自河西走廊，或取自西南旄牛区金沙江。

《韩非子·内储说》上："荆南之地，丽水之中生金。人多窃采金。"丽水有二说，一说是湖南的澧水，一说是出自旄牛区的丽水（徐中舒说）。丽江云南金宝山与西藏及其附近的女国，都是产金有名之地。旄牛即今之泸定，为若水所在，《汉书·地理志》蜀郡领十五县，旄牛为其中之一县。旄牛亦作牦毛、犛牛。吐蕃先世于此建六牦牛部，以之为名。丽水即牦牛河。

吐蕃历史文书《赞普世系表》记聂墀赞普自称天神降临鸦砻地方，作为吐蕃大牦牛部之主宰。大量产金地区，尚有吐蕃附近之女国。《大唐西域记》卷四："苏伐剌拏瞿呾罗国，唐言金氏，出上黄金，故以为名。"（《释迦方志》文同）梵文 suvarna-gotra，前一字即黄金，下一字为氏族。康藏为产金重镇，法国布尔努瓦著《西藏的金矿》一文引《拉达克史》说：冶金术萌于吐蕃王朝第九代布岱贡楪赞普（spu-de-gung-rgyal）的时代，炼金术始于是时。又称吐蕃黄金即印度《大战书》的蚂蚁金（paippilika）。图齐记藏王陵墓八座，其中有 Hole 国王馈送之金人金马，乌仗国送的金铠甲。西藏人及女国以黄金闻名于世。① 今观三星堆遗址出土金器，蜀王国擅冶金术，远在其前历千载，不得让藏人之专美矣。

南越文王墓中金器如金花泡饰（32 枚），由金丝与小金珠焊接而成，此种微型焊合细工，在两河流域，Ur 第一王朝（公元前 4000 年）已出现而流行于埃及、克里特、波斯。南越王墓之银蒜瓣纹及细金泡饰，分明来自西亚之工艺品。② 三星堆的金杖、金虎是否当地所制，有无渗入外来技巧，尚有待于深入研究。

长 142 公分之金杖为三星堆最值得研究之物。一般说此金杖为王权之象征。西亚，SARGON 时代在 Kharsobad 宫殿的壁上，其王 Sargon 即手持

① 耿升译：《西藏论文译文》第 4 辑。

② 《南越墓报告》，347 页。详张天恩：《秦器三论》，载《文物》，1993（10）；秦俑兵器，见《包山楚简（考释）》，47 页；《中国古代冶金》（北京钢铁学院）。

杖[1]，此为公元前2000年之事。埃及王则一手钩杖，一手执鞭，此二者据说是保护神Anzti常用之物。mace一字出自O. F.（古法文），显贵者所执，表示权威之杖。（Rames Ⅱ，公元前1300年，登极执此杖。）吾华古代王者则秉钺以示威权，与此不同。

先秦产金，目前所知者：甘肃玉门齐家晚期火烧沟遗址出金鼻饮、金耳环等[2]；商代有河北藁城（金箔），北京刘家河墓（金臂钏）耳环、笄，山西石楼兰家沟（金耳环）、又永和下辛角村（金耳环），以上二者皆属光社文化。河南安阳侯家庄（黄金残片）各处，皆属零件，不关重要。《山海经》记出产黄金之山或水共29处，未及旄牛区之重要。包山楚简自103号至119号皆记黄金若干益之数，用以籴种。最多为115简记"鉨金一百益二益四两。"鉨金指砂金，以别于版金。《管子·轻重甲》记"楚有汝、汉之黄金。"1965年湘乡楚墓出三块小金片，重1.08克。

产金之旄牛区，还有藏族山南雅砻河的泽当、穷结一带。以若水为中心，今西昌之雅砻江流域，其地东岸犹有地名曰"金矿"。殷之𠮠方应释为卭，由三星堆出金杖证知殷时蜀国已擅用冶金之术，雅砻江为若水，即昌意降居之地，在殷时必以产金著闻，殷人远征卭方，且涉若水，卭人后亦归顺，殷之武力及于蜀境，而旄牛金产，可能自昔即为争夺之对象，武丁伐卭之举，谅与此有关，由是言之，金生丽水，殷人必早有此种智识。

《隋书·西域传·女国传》记："其国出蜀马，恒将盬向天竺兴贩。"证明蜀与女国互有贸易。《华阳国志》："涪县有孱山孱水，其源有金银矿，民得采之。汉志广汉有孱亭。"又云："旄牛县，旄地也。在卭崃山表，卭人自蜀人，度此山甚险难。"《清一统志》："旄牛故城在今雅州清溪县，周初有髳人从武王伐纣，后为羌地，汉初置县于此。"殷时蜀人必入旄牛采金。常璩《南中志》："博南县：西山高三十里，越之得南沧水，有金沙，以火融之为黄金。"《后汉书·哀牢传》注引作"金沙洗取，融为金。"《续汉志》："博南界出金。"按阑仓水在《水经注》属若水系统。

华夏来自未闻有mace的礼制。《周礼·伊耆氏》共（供）王之齿杖，汉代年七十受王杖，见《论衡·谢短》篇，杖上有鸠鸟为饰谓之鸠杖，武威出土有王杖十简，说者谓鸠为不噎之鸟，老人不噎。凡此皆与三星堆之权杖无

---

① *Summer* 书，8页、33页。

② 《文物考古工作三十年》，1976。

关，故三星堆金杖，为蛮夷之制，其来历尚待研究。

至于金杖上鱼带矢的图案，以前误以为树叶，经陈德安仔细观察，实为矢形。余谓此当是古代矢鱼之礼，周原凤雏甲骨 H・11：85[①]：

七六六七一八　曰：其矢[illegible]鱼

张政烺引《左传・隐公十五年》公矢鱼于棠一事加以解释，是也。[②]（说另详陈槃文）

《南史》载南齐萧鉴曾发蚕丛氏之墓，其遗物有开明时的金蚕。以金蚕为葬，他书所记如陆翙《邺中记》："永嘉末盗发齐桓公墓，得金蚕数十箱。"

汉蜀郡蚕陵县，《成都记》云："蚕陵即古蚕丛氏之国。"《清一统志》：蚕陵废县在今松潘厅蚕陵山三营北蚕崖，今成都府灌县西北。

西亚与埃及冶金术发达甚早，埃及史上记其国中"黄金如尘，Mitani 屡屡提出黄金的要求"[③]。公元前 1500 年 Rames Ⅱ 的黄金制成工艺品，灿烂夺目，久已脍炙人口。三星堆出土最高铜人 1.8 公尺，重 980 斤，是商司母戊大鼎之后最大的铜器，国际上古代铜像只有埃及 Pepi 王一世（公元前 2300 年，距今 4300 年）铜像高约 1.75 公尺，可相媲美（Pepi 手执权杖，其他罕可比伦），《汉书・地理志》左冯翊云阳县有休屠金人祠及径路神祠。孟康注："故休屠王有祭天金人像。"径路即轻吕，乃外来语，人所共悉。休屠金人但知其坐高三尺而已。

西南地区出土古物，以带柄镜及蚀花料珠为外来之物，证明与西亚各地久有接触，略记如下：

带柄镜

出带柄铜镜之地方

（1）云南德钦县永芒、宁蒗县大兴岭墓地，短柄，长仅 2.5 公分。[④]

---

① 柯俊：《中国冶金史论文集》，北京，北京钢铁学院，1986。

② 邓少琴：《巴蜀史探索》，154 页。

③ Breasted：《埃及史》，334 页。

④ 《考古》，1975（4），1 页、10 页，又《考古》，1983（5），1 页、4 页，参看张增祺文。

(2) 西藏拉萨曲贡，203 号墓出铁柄铜镜。[①]

(3) 四川巴塘雅江石板墓。四川荣经县“铜牌饰”实即带柄镜与岷江上游同一文化系统。[②]

蚀花料珠

云南江川李家山 24 号墓石寨山 13 号墓皆见之。

西藏高原之“gzi”图齐记藏人谓料珠来自伊朗，非东地所制。

雅鲁藏布江下游隆子县及林芝地区石棺葬之出黑色条纹花料珠。

四川冬笋坝 49 号墓蚀花料珠。

重庆马鞍山西汉墓出琉璃珠。

此一现象，余有一假定解释，《后汉书·南蛮西南夷传》哀牢夷王遣其六王将万人与附塞夷鹿多战，风雨交作，箄船沉没，溺死数千，杀其六王。附塞夷疑即塞种南迁至西南地区之族属，尚待证实。

若埃及与华似久有交往，近年新知，维也纳大学科学家研究埃及公元前 10 世纪的木乃伊上面之丝织物，据谓来自中国。[③] 又陕西泾阳县戈国墓与铜器同出有纸草。如是，三星堆冶金技术，有无与外来有点关系，仍有待于深入研究。

余昔年撰《古代香药之路》一文，证明殷卜辞之郁方即在郁林，以出郁金香致贡而得名。《周礼》有郁人，司郁金香和鬯酒之专职。汉武改秦桂林郡为郁林，盖用殷人郁方旧名，故其地有郁水。广西贵县罗泊湾汉墓出土有“布山”二字漆杯，证明汉代势力早及其地。马王堆五十二病方：“治胻久伤，煮水二〔斗〕，郁一参，茱一参。”（三三二）用郁金为药品。《新修本草》谓

① 西藏拉萨曲贡村石室墓发掘简报，931 页，1990 年 9 月。

② 霍巍：《西藏考古新收获与远古川藏文化关系》。

③ 《纽约时报》1993 年 3 月科学版。又李华：《埃及发现公元前十世纪中国丝绸》，载《丝绸之路》，1994 (1)。

"郁金主血积，下气生肌止血。"①

1992年，法国远东学院在越南河内举行该院90周年国际学术会议，余以第一人发言，指出香港大湾出土之牙璋与越南之牙璋有密切关系。翌年中文大学中国文化研究所因而安排规模宏大之国际牙璋与南中国文化会议，引起考古学界之巨大关注。司马相如说："西南夷，秦时尝通，置为郡县"，秦的置郡，远至日南，与海外久有交往。三星堆遗物的出土，更可推前，因论古代若水，与汉民族文明的开端有连带关系，兼及黄金一事，及其他相关事物，试为讨论于此，作为本文的附篇。

后记

古史的新旧材料是繁杂而琐碎，令人有治丝益纷欲"理还乱"之感。许多研究家不免先存一成见，把那些对他的假设有利的材料尽量罗列利用，其余则摒弃不论。我们为破除主观作祟，凡讨论某一论点，必将有关材料尽量提出，循览其上下文义相关涉的人物事件，再作判断。例如《山海经》中对颛顼的记载，一般仅据《大荒东经》中"少昊孺颛顼于此"一条，便断定颛顼的族属为东夷，其实谈颛顼的故事，《大荒西经》还有日月山、榣山，《大荒北经》有西北海黑水、《大荒南经》有成山，说颛顼葬处有符隅之山等等，足见神话传说中的颛顼活动地区，遍及西北。颛顼母为蜀山氏女，为黄帝之孙，昌意之子，昌意降居若水，众说皆同。他的母亲既是蜀山氏女，父亲又降居若水，所以《吕氏春秋》说"帝颛顼生自若水"。后来颛顼成为北方尊神，在五色帝的系统中以神帝配合星次，他成为代表北维的人物。伶州鸠对周景王述武王伐纣时的天象，日、月、岁、星、辰"五位"的天文现象，近时经过许多人的讨论，用天文学方法回推计算，证明大部分当时的记录是真实而可靠的。② 如"月在天驷"即指天蝎座π星（Scoπ），正是二十八宿中房宿的距星。曾侯乙墓所出漆器文字称："民祀惟房，日辰于维。兴岁之四。"四即天驷，所言若合符节。这条材料可惜谈伶州鸠问题还未有人加以引用。

---

① 《明报月刊》1991年4月号《回回药方与阿拉伯医学主流的亲缘关系》，云大食先贤札里奴造者。《回回药方》卷三〇《杂证门》中之据考即《医典》第5卷第1章所伽里努斯的郁金膏药方子。札里奴亚户乃罗马帝国的希腊医生盖伦。回回方中又有二个与"郁金膏药"相连的禄其（lakki）方剂，lakki义为松香、树胶。西汉初的病方，用郁、术、口三味合制药膏以治伤口，当时已晓得用松香制成药。

② 参看江晓原、钮卫星著：《回天——武王伐纣与天文历史年代学》书中的推算成果。

伶州鸠所谈“五位”和“三所”，五位是历数，三所是历史。三所者：

(1) 北维——五位皆在北维——颛顼之所建，帝喾受之。

(2) 姬氏——出自天鼋（玄枵） 析木——逢公之所凭神，逢公是大姜之侄伯陵之后。

(3) 周之分野——岁之所在。月之所在即辰马农祥，周太祖后稷之所经纬。

如果不把北维“颛顼之所建”列入，则可算周分野的岁之所在，及月之所在。其实“三所”乃从天文上的星次来论人事。《淮南子·天文训》：“帝张四维”。史籍记载尚有东维，《庄子·大宗师》提到傅说，其星座属汉津，列于“东维”。汉画像石有图可证。颛顼之列于北维，从伶州鸠谈话，武王伐纣时，的确有这一事实。逢公之事，见于《左传·昭公二十年》，晏子对齐景公述齐地的历史。他说：“昔爽鸠氏始居此地，季荝因之，有逢伯陵因之，蒲姑氏因之，而后太公因之。古者无死，爽鸠氏之乐，非君所愿。”试表之如下：

爽鸠氏——季荝——逢伯陵——蒲姑氏——太公

杜注：“爽鸠氏，少皞氏之司寇。季荝，属夏诸侯，代爽鸠氏者。”杜说乃本之郯子。郯子云：“少皞挚之立，凤鸟适至，故以鸟为官名。其中有五鸠：祝鸠氏为司徒，鴡鸠氏为司马，鳲鸠氏为司空，爽鸠氏为司寇，鹘鸠氏为司事”，“五鸠，鸠民者也。”（《左传·昭公十七年》）爽鸠氏只是五鸠官之一。晏子说齐地始居者是爽鸠氏，不说少皞氏始居此地；可见少皞时，东来居齐的只是爽鸠氏一族，少皞仍应属西方的金天氏。

晏子之说很值得重视。至于蒲姑氏，周王使大夫詹桓伯辞于晋曰：“及武王克商，蒲姑、商奄，吾东土也。”（昭九年传）在铜器记载亦有证据（凤翔出土《塱方鼎》有伐蒲姑记载），是逢伯陵真是事实。《左传·昭公十年》裨灶对子产说：“正月，有星出于婺女。七月戊子，晋君将死。今兹岁在颛顼之虚。姜氏、任氏，实守其地，居其维首，而有妖星焉，告邑姜也。邑姜，晋之妣也。天以七纪，戊子，逢公以登。星斯于是乎出。吾是以讥之。”占星家警告晋侯彪将于七月戊子不禄。他根据的理由，是鉴于殷代逢公之死，适有妖星出于婺女，时非岁星所在，故齐地自当其祸。逢公乃以戊子日卒。今则

岁星正当玄枵虚星中之水位，即颛顼之虚。客星居北维玄枵之维首。其星占为婺女，故受祸者为齐女之邑姜。邑姜是晋妣，其子孙当有灾，所以言七月戊子者，戊子是逄公死日，“七”是天文的二十八宿，以“七”为纪，故推测其死日必在七月戊子，与逄公之死同日。伶州鸠提到的逄公，为周的皇妣太姜之侄伯陵之后。殷卜辞有逄地名。证之齐晏子、郑裨灶与周伶州鸠诸说，完全吻合。当时确有逄公凭神之事，知《左传》、《国语》所记，完全出于实录。而殷代天文智识确有七纪的二十八宿与十二次，以颛顼之虚，当正北水位的虚星，及殷时有婺女之星宿，都非子虚乌有之谈。

《吕氏春秋·古乐篇》云：“帝颛顼生自若水，实处空桑，乃登为帝，惟天之合。”

《左传》云：“逄公以登，星斯于是乎出”，此处“登”字训升天[1]，颛顼是神帝，故言登天为帝。

《左传·昭公二十九年》蔡墨对魏献子说：“社稷五祀”谓“少皞氏有四叔曰重、该、修、熙，世不失职，遂济穷桑”。杜注“穷桑，少皞之号也。”孔疏：“贾逵云：少皞处穷桑以登为帝，故天下号之曰穷桑帝。”定四年传（孔《疏》）又云：“盖未为帝居鲁北，既为帝乃居鲁也。”孔《疏》复云：“少皞居穷桑，定四年传称封伯禽于少皞之虚，故云‘穷桑地在鲁北。’《土地名》：穷桑，阙。言在鲁北，相传云耳。”今按《土地名》不知指京相璠《春秋土地名》否。既云“阙”，则其地望原不可知，因有封伯禽于此之事，故有鲁北一说，相传如此。此则谓“穷桑”为号，不是地名。《帝王世纪》亦然。贾逵与杜预，均同此说。

五帝与五色帝的关系，须特别加以讨论。

《周礼·天官》记祀五帝则掌百官之誓戒。郑玄注云：“祀五帝谓四郊及明堂。”贾公彦疏：“五帝者东方青帝灵威仰，南方赤帝赤熛怒，中央黄帝含枢纽，西方白帝白招矩，北方黑帝汁光纪，依《月令》四时迎气。”又《掌次》朝日祀五帝，则张大次（幄）小次。疏引郑司农（众）云：“五帝，五色之帝者，并依《春秋耀文钩》所说”，其神名具三字者，乃后起之说，出于纬书。

关于五色的辨析，来源甚远，甘肃秦安渭河流域大地湾遗址出土彩绘的

① 参裘锡圭说“登立为帝”，《学术随笔》，124页。

颜料，有人加以分析。红、黑、白、土黄、朱砂、磁青矿带青，诸色俱备。[1]大地湾绝对年代为7000年至8000年，其时西土先民对颜色的辨认，已有此能力。嬴秦居西陲，诸畤祀五色帝，惟无黑帝。影响所及，蜀地亦有五色帝庙，《华阳国志·蜀志》云：

> 开明时，每王薨，辄立大石长三丈，重千钧为墓志，今石笋也。是曰笋里，未有谥列，但以五色为主，故其庙称青、赤、黄、白、黑帝也。

这可能是秦文化的传播。《秦简·日书》记赤帝临日不可行。凡属金水日，利于出行；火、土日则否。成都西北石笋街的巨石，石笋根基，今犹存于水井中，称曰笋里。有支机石在文化公园。这是古蜀的五色帝遗迹，十分可贵。陇、蜀都有五色帝神庙，可以证史。

《史记·三代世表》云："以《五帝系谍》、《尚书》，集世纪黄帝以来讫共和为世表。"司马贞《索隐》谓太史公取《五帝德》及《帝系》二篇之谍及《尚书》为之。起自黄帝，以下为颛项、俈、尧、舜、夏、殷、周共七属，兹列表如下：

(1) 黄帝——昌意——颛顼（高阳氏）

(2) 黄帝——玄嚣——蟜极——高辛（帝俈）（黄帝曾孙）

(3) 黄帝——玄嚣——蟜极——高辛——放勋（尧）

(4) 黄帝——昌意——颛顼——穷蝉——敬康——勾望——蟜牛——瞽叟——舜

(5) 黄帝——昌意——颛顼（夏祖）

(6) 黄帝——玄嚣——蟜极——高辛——卨（殷祖）

(7) 黄帝——玄嚣——蟜极——高辛——稷（周祖）

这是大史家司马迁采用礼家的记录，整理古文资料的成果，而建立的古帝系统。最令人惊讶的，远代神帝，原出于黄帝同一家族，颛项是黄帝的孙子，高辛帝俈是曾孙。尧与离、稷亦出于高辛。宗法与伦理观念，深深地融化入于历史。以天下为一家，历史也出于一家，不特是家天下，而且是"家"

---

① 马清林文，载《文物》，2001（8）。

历史。十分奇特的现象，是否果属于历史的真相？颇引起后人的疑惑。

关于诸帝的次序

东方齐国方面，管仲曾对齐桓公谈古帝封禅之事七十二家，见于《史记·封禅书》及《汉书·郊祀志》，他所记的十二家，其先后如下：

1. 无怀氏——2. 虙牺氏——3. 神农氏——4. 炎帝——5. 黄帝——6. 颛顼——7. 帝喾——8. 尧——9. 舜——10. 禹——11. 汤——12. 周成王

最后的周成王，虽封泰山，但禅于社首，与以前诸帝"禅云云"不同。十二人中他分别神农氏与炎帝为二人，故李奇注"炎帝，神农后。"虙牺之前另有无怀氏一人，见于《庄子》。其余自黄帝以下同于太史公《三代世表》。司马迁斟酌群言，折衷至当，与《管子》相合。

王莽即真之后，仿效周室分封古圣王之后：

黄帝　少昊　颛顼　帝喾　尧　舜

以姚恂为黄帝后，梁护为少昊后，刘歆为颛顼后，皇孙王千为帝喾后。这亦是一政治性整理后的古帝系统。王莽《自本》系出黄帝，故有"黄"而无"炎"。增入少昊，即后来王符之所本。

王符《潜夫论·卜列篇》云："古有阴阳，然后有五行五帝，〔各〕据行气，以生人民。"行气谓五行之气。《孔子家语》五帝第二十四，季康子问于孔子曰："旧闻之五帝之名，而不知其实。孔子曰：'昔丘也闻诸老聃，天有五行……其神谓之五帝。……生为明王，死配五行。'"《家语》所言谓孔子闻之老聃，自出于附会。王符《五德志》之五帝，乃采用刘歆之说。（见附表）刘歆用其父《五纪论》，定太昊为庖牺。减去"帝喾"一代，以成"五"数。兹列王符所说如下：

二皇—伏羲，神农，其一或曰燧人，或曰祝融，或曰女娲。

（1）伏羲太皞（皞字作从睪，与马王堆《刑德》同）（都陈。见昭十七年传）德木　以龙纪。

后嗣帝喾（代颛顼氏）——后稷（烈山氏）——柱（立以为稷）周之兴也，以弃代之。

（2）赤帝魁隗（身号炎帝，世号神农） 代伏羲氏。 后嗣庆都生伊尧，代高辛氏。其德火纪故为火名。

（3）黄帝轩辕代炎帝氏 其德土行后，嗣握登生舜。

（4）白帝挚青阳。世号少暤。代黄帝氏 都曲阜 生白帝文命戎禹其德金行。

（5）黑帝颛顼 身号高阳世号共工 代少暤氏 德水行。为水师而水名。

娀简乔燕卵生子契，为尧司德。 成生黑帝子履身号汤，世号殷。

钱大昕云："太史公《三代世表》谓尧、舜、禹、稷、契皆出黄帝，稷、契与尧同父，……此皆昔人所疑。惟《潜夫论·五德篇》谓帝喾为伏羲之后，其后为后稷，尧为神农之后，舜为黄帝之后，禹为少昊后，契为颛顼后。少昊、颛顼不出于黄帝，尧不出于喾，则舜无娶同姓之嫌。……然则颛顼非黄帝孙，尧亦非帝喾子。"钱氏又据纬书《春秋命历序》所言：黄帝传十世，少昊传八世、颛顼传二十世、帝喾传十世，谓与《潜夫论》合。

王符合颛顼与共工为一人。这是他继刘歆之后，整理帝统的新成果。

王符同乡后辈皇甫谧，安定朝那人。著《帝王世纪》，其书今不传，世有辑本。《史记·鲁世家》封周公于少皞之虚下，张守节《正义》引其说云：

炎帝自陈营都于鲁曲阜，黄帝自穷桑登帝位后，徙曲阜；少昊邑于穷桑以登帝位都曲阜。颛顼始都穷桑徙商丘。穷桑在鲁北，或云穷桑即曲阜也。

竟妄谓炎、黄、少昊、颛顼，莫不都于曲阜。钱穆谓"此必鲁国儒生之所饰说"，良然。

又《帝系》之说，各本间有出入，如"昌意降居江水"句。《大戴记·帝系》一本称"（黄帝）娶于西陵氏之子，产青阳及昌意。青阳降居'泜'水，昌意降居若水。"此"江水"另作泜水。但以《史记·五帝纪》证之，当以作降居江水为是。丁山以《北山经》"敦与之山，泜水出焉"力主泜水说。但未谓"江水"为误。（"斩陈余泜水上"，即在此。）

考《左传·昭公十七年》孔颖达《疏》云：

> 《帝系》云："黄帝生玄嚣也。《史记》云：黄帝正妃生二子，其一曰玄嚣，是为青阳，降居江水。"言降居江水，谓不为帝也。此传言其以鸟名官，则是为帝明矣，故《世本》及《春秋纬》皆言青阳即是少皞，黄帝之子，代黄帝而有天下。号曰金天氏。少皞氏，身号；金天氏，代号也。

此氏以太皞、少皞为身号。唐代学人之说如此。孔疏引《帝系》，而从《史记》"昌意降居江水"，不涉及"泜水"一名。故愚意应信孔《疏》之说从"江水"为是。

又孔《疏》引《国语》"青阳既为姬姓，则己姓非青阳之后，谓《世本》己姓出自少皞，非青阳也。事远书亡，不可委悉耳。"孔氏见《世本》所记，时有歧说，存疑不论。

《世本》辑本甚多。《氏姓篇》云"婼，姬姓之国，黄帝之子昌意，降居若水为诸侯，此其后也"，若字又作"婼"，其歧异如此，恐不可信。

考古家以"类型学"断代作为主要武器。我觉得在同一地区，先后不同时代有某一相同类型的器物形象出现，应作如何解释？例如华县、泉护村太平庄遗址大墓，代表仰韶文化庙底沟晚期的大陶鸮鼎，高达36公分，墓主人只是一位成年女性。郭大顺认为这座鸮尊表示墓主身份之特殊，可与红山文化坛庙冢与女神遥相呼应，说明已进入古国时代。[①] 我们看甘肃礼县大堡子山秦墓，周幽王时早期秦仲、庄公（前822—前778）所出的鸱枭形金箔饰片，现归法国戴迪安（C. Deydier）收藏。高52、宽32公分，剪成鸱枭形状（树轮校正年代为前1085—前825）。中间殷商有许多鸱枭形器物，若妇好墓所出的鸮尊、西周中期"瘐壶"的长鸟纹头饰。这一组连串作鸱枭状的礼器，究竟象征什么意义？有人认为与玄鸟陨卵传说有关系。《秦本纪》："秦人出于颛顼后裔女修织时玄鸟陨卵，女修吞之生子大业。"为秦的祖先，这与殷契母帝喾妃简狄有娀女玄鸟的传说相同。说明秦与殷同属以鸟为图腾的氏族。[②]

我在本讲上篇已证明玄鸟神话不限于东夷，玄鸟不一定是指燕子，"燕

---

① 《追寻五帝》，33页。

② 见韩伟：《甘肃礼县金箔饰片纪实》，见《周秦文化研究》，西安，陕西人民出版社，1998。

子”《吕览》以属于北音，殷代玄鸟有娀氏的地望应在不周山。《淮南子·地形训》，“不周曰幽都之门”，证以宋玉《招魂》，“君无下此幽都些”。幽都指的是北方的阴间地府，印度人称枭为 ulūka，四眼，是 yama 的使者。（《梨俱吠陀》一〇，一六五）

希腊人视枭为保护神。罗马人进攻强敌，必许愿于死神。（Dispater 为地狱之父，阴间神为 Veiovis，又有 Manes 亦为死神。）

马王堆帛画，绘有二枭立于堂庑为守护神，引入阴间。

祀枭的用意是否有这样的意义？鸱枭历来视为不祥鸟。管仲对齐桓公论封禅事说道“凤皇麒麟不至……鸱枭群翔，而欲封禅，无乃不可乎！”楚帛书七月下云“有枭内于上下”，楚俗以枭为不祥鸟。

殷契被称为玄王，玄鸟亦代表北方。颛顼为北维玄帝。汉人整理古史系统，以玄王上接玄帝，列殷契为颛顼之后。华县地区本来是玄王殷契初封之地，鲁连子、郑玄、皇甫谧、阚骃、郦道元均主是说，余另有详考。庙底沟文化以大枭鼎和太阳伴鸟图纹为代表类型，说明这一地域在殷商以前的远古时代玄鸟传说久已流行。不必牵涉到东夷。

秦地不产黄金。韩伟谓，秦、晋以河为界，秦仲或庄公时期，秦仅为附庸小国，不易得到东方诸国及周室提供黄金，可能来自河西走廊或阿尔泰地区。我们看成都平原出土许多金箔。黄金的资源，以来自蜀地金沙江为合理。

太史公说：“诸家言黄帝，其文不雅驯，搢绅先生难言之。”史公当时所见史料必甚多，非今日所知，试举一例，王逸《楚辞章句》引《禹大传》：“洧盘山即崦嵫山，为日入处。”《禹大传》不知何书？见于《汉书·艺文志》著录，与禹有关的著述如下：

> 大禽（禹）三十七篇。列于纵横家。贾谊《修政语》引之。
>
> 禹本纪　《水经·河水注》引之。文同《昆仑记》。
>
> 大禹记　《水经》序引之。

以上三者与《禹大传》可能是一书，可惜没有流传下来。刘秀认为《山海经》是禹、益的记录，资料缺乏，不能殚究。

本论文写成之后，偶读章太炎《文录续编》中《西南属夷小记》，他认为姜姓出于西羌，非西羌出自姜姓。姜姓由姜水也，其原本西羌。高阳起于若水，高辛起于江水。此西羌合于髦、濮也。张揖曰，“若水出旄牛道外，至楚

道入江”，是即以若水为金沙江。《淮南子·地形训》云：“海人生若菌，若菌生圣人，圣人生庶人。”《伊尹献令》：“正南之国九菌”，与产里百濮并言，九菌即若菌，菌指其种，若指其地。若菌生圣人，即指黄帝子昌意降居若水娶蜀山氏女昌濮氏而生高阳也。其说奇创，深得吾心，与拙论相同，因录之，以备参证。

晋史官史赵谈绛县老人的故事，说道：“有与疑年，使之年。老人对曰：‘臣小人也，不知纪年，臣生之岁，正月甲子朔，四百有四十五甲子矣。’师旷曰：‘鲁叔仲惠伯会却成于承匡之岁也。’”（见《左传·襄公三十年》）我人对此一记载，可了解的有下列二事：

（一）用某一事件标识某年，其事例常见于楚简，包山简所见尤多。

（二）绛县老人凭甲子来计年，言若干甲子，以六十甲子为计算单位，不以逐年来记录事件。

可见古代习惯，重视甲子的周期，而不重纪年，或有给他以疑年，亦不以实答之。今人必欲死定纪年以系事，未必尽合古人的习惯。所以纪年之事，只能论其大体，有些事件的发生至于终结，起讫每多龃龉，记载歧出之处，往往不尽不实，只能依据资料作出种种揣测性论断。从材料产生的情况，用比较谨慎处理。无人敢说这是绝对准确。而新资料层出不穷，新认识亦不断涌现，后之视今，亦复如是！惟有待方家逐渐增补修订而已。

附　刘歆《三统历·世经》历代年数表

帝王	王　年	五德	文　献
太昊帝		木	《易》曰：炮牺氏之王天下也。
炎帝		火	《易》曰：炮牺氏没，神农氏作。按此出《系辞传》。
黄帝		土	《易》曰：神农氏没，黄帝氏作。按马王堆本云“神戎氏没，黄帝尧舜氏作。是即氏。”
少昊		金	《考德》曰：少昊曰清。
颛顼		水	《春秋外传》曰：少昊之衰，九黎乱德，颛顼受之，乃命重黎。
帝喾		木	《春秋外传》：颛顼之所建，帝喾受之。（按此即伶州鸠语）

续前表

帝王	王　年	五德	文　献
唐帝	即位（公元前 2303）	火	《帝系》曰：帝喾四妃，陈丰生帝尧，封于唐。 《三统》：尧即位七十载。
虞帝	即位（公元前 2233）	土	《帝系》曰：颛顼生穷蝉，五世而生瞽叟，瞽叟生帝舜。 《三统》：舜即位五十载。
伯禹	即位（公元前 2183）	金	《帝系》曰：颛顼五世而生鲧，鲧生禹，虞舜嬗以天下。 《三统》：夏后氏继世十七王，四三二岁。
成汤	代桀之岁 （公元前 1751）	水	《书经·汤誓》：汤伐夏桀。 《左传》曰：（殷）载祀六百。 《三统》：上元至伐桀之岁，一四一四八〇岁，岁在大火房五度。自伐桀至武王伐纣，六二九岁。
武王	伐纣灭殷之岁 （公元前 1122）	木	《书经·牧誓》：武王伐商纣。 《三统》：上元至伐纣之岁，一四二一〇九岁，岁在鹑火张十三度。
秦昭王	五十一年（公元前 256）		秦始灭周。周凡三十六王，八六七岁。
汉高祖	灭秦（公元前 207）	火	《史记·高祖本纪》：伐秦继周。距上元一四三〇二五岁，岁在大梁之东井二十二度，鹑首之六度也。

中国古代"胁生"的传说

一、从 ṛta 说起

人类的智慧越朝向综合方面发展，越有宇宙秩序的理想之追求。印度人在"吠陀"时代，其经典像四吠陀之一的《梨俱吠陀》其中使用 ṛta 一字的次数特伙。ṛta 代表"正"，和 mithu 代表"不正"义恰相反。追溯其语源，梵语 ṛatavan 相当于《火教经》的 ašāvan。古波斯语 aša 是神的法则（devine law），亦作 arta，梵语的 ṛta 亦然（Cosmic Order）。[①]

1989 年在巴黎举行国际礼学会议。我提出的论文是《左传中的礼论》。我曾统计过《左传》中"礼"字共出现 453 次，与印度《梨俱吠陀》中的 ṛta 出现约 300 次相埒。"礼"字有天经地义的含义，与 ṛta 表示礼的宇宙和谐秩序，彼此可相媲美。以 ṛta 喻"礼"，还是相当恰当的。[②]

最近收到 1995 年《亚洲学报》（*Journal Asiatique*）首期列第 283 号，这是世界最古老的东方学刊物，其中有 Eric Pirart 教授的"Les noms des perses"（波斯释名）一文，极饶新意，值得加以介绍。P 君指出希腊史家 Herodotus 的《史记》，记载波斯亦称曰 Arteans，在字源上充满伦理的意味。梵

---

① 参看 R. G. Kent：*Old Persian*，170 页，arta 条。

② 见 Essars sun Le Rituel Ⅱ（Billiothéque de L′ E. H. É. vol XCV）。

语 ṛtatra-（《吠陀经》的 ṛtāyu-训礼之和谐观）相当于《火袄教经》（Avesta）用语的 aṣiia-，这一神明代表着祭典礼仪反映之宇宙秩序。希腊文的 ΠεϱόαL，古斯波语作 Pāras-<Pārsua-，依据印度经典《梨俱吠陀》，Parśu 二十女之名，源出于波斯原始二十部族。其名所以称曰 Parśu，意思为“胁”，暗示那种神异胁生的不可思议的奇迹，像印度大神 Indra 和大圣佛陀，就是从胁下生出来的。

西方古代有关胁生的记录，P 氏文中引用有下列三项材料：

（1）Indra——见于《梨俱吠陀》经四·一八·一—二。

（2）佛陀（Buddha）——见于《普曜经》（Latita-vistara）七·二二。

（3）希腊日神 Apollon——见于 Jean Humbert 整理的《荷马史诗》对阿波罗的颂赞。

上举第三项史诗只歌咏太阳神伸臂屈膝于母体之前，无一字言及“胁”。P 氏所以强调波斯一字原义为胁，其国命名为胁，实指胁生之神话，缘《梨俱吠陀》一〇·八六·二三，云：“Parsur 为其名，Manu 之女也。以其有二十（女）之众，可谓幸运之至。然（母体）所受之痛苦亦深矣。”Indra 与诸女神[①]梵文 Vinsatim，即是“二十”。此一神秘数字，古波斯文写作✓✓（即两个✓，✓为十），在古伊朗亦有其特殊意义。若 Alborz 之二十河；盛世之季，太阳居天极二十日的神话；大流士一世（公元前 521—前 485）之二十行省之类是。印、伊语为同源，从神名取义所自出（eponyme）以寻究之，所谓“Parsur 二十女”者，乃象征波斯二十氏族。故知其以胁为名，从 Indra 与佛陀之传说观之，应是取自“胁生”，于义较胜。梵语 manu 可指人类，及人类之祖，相当于希伯来语之 Adam。俱见“胁生”一事，在神话学上有其重要性，亟有待于探索。

至于佛陀诞生是从摩耶夫人的右胁生出，传说有三十三种祥瑞，加以渲染。汉译的佛典，从汉末以来，不同的译经都有同样的记载。兹列出如下：

后汉孟康详译《修行本起经·菩萨降身品第二》：

---

① 原文如下：Parsun ha nāma mānavi sākam sāsuva vinsátim/bhadram bhala tyasyā abhūd yasya udaram āmayad visuasmād indra uttaraḥ。据 Theodor Aufrecht 德文本：*Die Hymnen des Rigveda* Ⅱ，381 页，最后一句提 Indra 之名，全诗各章皆同。

能仁菩萨化乘白象来就母胎。……十月已满，太子身成，到四月七日……夫人举树枝，便从右胁生堕地，行七步举手而言：天上天下，唯我独尊。[①]

吴支谦译《佛说太子瑞应本起经》卷上：

菩萨初下，化乘白象，冠日之精，因母昼寝而示梦焉。从右胁入，夫人梦寤，……到四月八日夜晚星出时，化从右胁生，堕地，即行七步。[②]

西晋竺法护译《普曜经二·降神处胎品》：

佛语比丘：于时菩萨坐于宝净交露棚阁处，妙后右胁所坐宝净棚阁殊妙栴檀而香薰之。……以是之故，菩萨处其右胁。……

又《欲生时三十二瑞品》：

尔时菩萨从右胁生，忽然见身住宝莲华，堕地行七步，显扬梵音。

唐地婆诃罗译《方广大庄严经·处胎品第六》：

尔时菩萨以大严三昧威神力故，令彼一切宝殿中，悉现摩耶圣后之身，皆有菩萨于母右胁结加趺坐。……

又《诞生品第七》：

偈言：……彼人中师子，当出母右胁，……遵师所下足，瑞莲随步起。……佛告诸比丘，菩萨生已，圣母右胁平复如故。……

佛陀从圣母右胁生出来的怪诞行为，法国富莎（A. Foucher）研究佛祖事迹，指出这是源于《梨俱吠陀》中大神 Indra 的故事所演变。

---

① 《大正藏》三，463 页下。
② 《大正藏》三，473 页中—下。

二、胁生神话在中国

欧洲学人似乎认为这种圣哲从胁生出来的奇迹，是印欧语系民族丰富神话中的特有形态。其实，华夏古史亦有同样的传说，有关古代火正祝融的子孙，即从左、右胁分别出生。《世本》云：

> 陆终氏娶于鬼方氏之妹，谓之女嬇。生六子，孕而不育，三年，启其左胁，三人出焉，启其右胁，三人出焉。①

《水经·洧水注》引《世本》此条，文字稍有歧异。《太平御览》卷三六一"产"条，亦引此条，而注出处为《帝系》，则此条实出于《大戴礼记·帝系》，全文云：

> 颛顼娶于滕奔氏，滕奔氏之子，谓之女禄氏，产老童。老童娶于竭水氏，竭水氏之子谓之高緺氏，产重黎及吴回。吴回氏产陆终。陆终氏娶于鬼方氏，鬼方氏之妹谓之女隤氏，产六子，孕而不粥。三年，启其左胁，六人出焉。其一曰樊，是为昆吾。其二曰惠连，是为参胡。其三曰籛，是为彭祖。其四曰莱言，是为云（妘）郐人。其五曰安，是为曹姓。其六曰季连，是为芈姓。……

《国语·郑语》则称为祝融八姓，出于周幽王时，郑桓公和史伯的对话，云：

> 祝融……其后八姓，于周未有侯伯，……昆吾为夏伯矣，大彭、豕韦为商伯矣，当周未有。己姓……董姓……则夏灭之矣。彭姓彭祖……则商灭之矣。秃姓舟人则周灭之矣。妘姓……曹姓……皆为采卫，或在王室，或在夷狄，莫之数也，而又无令闻，必不兴矣。斟姓无后。融之兴者，其在芈姓乎！

这里所举，虽有八姓，但因秃姓是彭姓之别支，斟姓是曹姓之别支，实得只

---

① 《太平御览》卷三七一"胁"条引，见中华书局影印宋本，1712 页。

有六姓。《大戴礼》但举其六，与《世本》的称六子正相符合。《史记·楚世家》祖述“帝系”，谓吴回、重黎皆号曰祝融。《太平御览》卷三六一“产”条引《楚世家》则云：

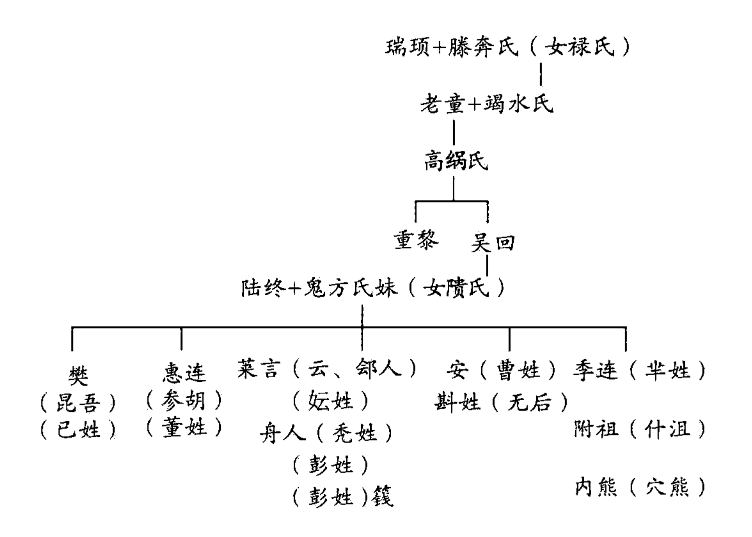
吴回生陆终，陆终生六子，坼副而生焉。

但言“坼副”，而不如《世本》分为左右胁，《帝系》只作左胁。诸说大致差异如此。兹列其世系如下：

祝融八姓，为己、董、彭、秃、妘、曹、斟、芈。祝融是古代的火正，《周语》云：“夏之兴也，融降于崇山。”春秋时梓慎说：“郑为祝融之墟”（见《左传·昭公十七年》)。祝融的活动中心，似乎先在中原。他的后人，“或在王室，或在夷狄”，分布各地。《郑语》说，秃姓舟人为周所灭，斟姓无后，这些都是蕞尔小姓，只有楚的芈姓为大姓，其中又分为（1）芈姓：夔越，（2）夔芈及（3）荆芈三系。夔指四川东部之夔，属于越系，称曰夔越。又有蛮中之蛮芈，别于荆楚之芈，未详所指。诸姓以荆地之芈，后来崛兴，成为南方之大国。

《帝系》所述，一向被目为荒诞神话，不足重视。近年出土遗物甲骨、简帛，逐渐证实其中所言非尽出于子虚乌有。《包山楚简》二三七云：

𥓗祷楚先老僮、祝融、媸酓各两羖，亯祭、箮之高丘、下丘各一全豢。



楚人祷祀于其先世，列出老僮、祝融、媸酓（熊）三位之名。陆终之名已见于《邾公釛钟铭》："陆䡍之孙邾公釛……自作禾钟"，详王国维跋。[1]

上表中之人物，有若干新资料可补证者：

滕奔（坟）氏

《山海经·大荒西经》郭璞注引《世本》作滕瑱氏："颛顼娶于滕瑱氏，谓之女禄，产老童。"《世本》曰："颛顼娶于胜坟氏之子，谓之女禄，是生老童。""胜坟氏"下宋衷注曰国名，《帝系》云滕奔氏，禄同（见《太平御览》卷一三五皇亲部引）。一作坟又一作瑱，胜又是滕之异写。朱学浩定滕瑱应读为滕坟，其说曰：

> 滕字从水，以河坟、汝坟、淮坟例之，当亦水名。……涌水在今江陵县东南监利县，流入夏水之支流也。……高阳为楚先，娶于涌坟，地望亦合。（姜亮夫《说高阳》引）[2]

《大戴礼·帝系》一本又作"滕隍氏"。按《说文·水部》：

> 涌，滕也，从水，甬声。一曰涌水，在楚国。
>
> 滕，水超涌也。从水，朕声。

"滕"与"涌"二字皆从水而互训，故滕读为从水之滕，则与涌同义。涌，《汗简》引庾俨《演说文》作𩃬。扬雄《方言》："沅、涌、浇、幽之语。"注云："涌，今南郡华容县。"

滕奔氏这一氏族，各本异文最多，计有滕瑱氏、滕瑱氏、滕渍氏、胜渍氏诸不同写法，而以滕坟氏之写法最为可取。由于滕和涌二字互用，知其地即楚郡的涌。殷卜辞有地名曰"甫"：

> 丁卯贞，呼𤰈白（伯）（《甲骨文合集》二三九六）

《甲骨刻辞类纂》释为从用从土。又有埅地：

---

① 见《观堂集林》卷十八，894页。

② 见姜亮夫：《楚辞学论文集》，72页。

……弗……克垔……弜乇（《英国所藏甲骨集》三二六）

癸丑卜㞢，其克𡏳（《甲骨文合集》七〇二四）

克𡏳（《甲骨文合集》二二四〇五）

丁卯，克𡏳（《英国所藏甲骨集》一八一八）

壬寅卜……贞……逆𡏳……正（征）幸（《甲骨文合集》七〇五四）

殷代有克𡏳之役，又有垔伯之封。垔地所在是否即涌水流域，虽无实证，然以盘龙城出土商代遗物证之，殷人势力及于楚境，当无疑问。滕坆氏之为涌坆氏，乃是老僮的母亲。卜辞复有甬字，辞云："于甬，又雨，吉。"（《甲骨文合集》三〇二四七）所有甬、𡏳、甬诸地都以用为声符，盖一字之异写。《类篇》土部："埇，地名，在江淮间。"以《史记》言"三苗在江淮州"句例之，埇为楚地，可信。古滕坆氏殆即食采于此。

老童

《包山楚简》作老僮。《山海经·西山经》："騩山，神耆童居之。"郭璞注："耆童，老童，颛顼之子。"《史记·楚世家》："高阳生称，称生卷章。"《集解》引谯周云："老童即卷章。"谯说或出自《古史考》，卷章是老童的形讹。耆又老之异形，当从《包山简》，以老僮为是。《望山简》作老禮，字从示。

祝融

《史记·楚世家》云，祝融为重黎、吴回之号，是火正之官。祝融一名，子弹库《楚帛书》云："炎帝乃命祝䲓（融）"，故《月令》谓祝融为炎帝之佐。《江陵楚简》有宫陛䲓。《包山楚简》作䢵陛䲓，诸融字写法微异，而皆从虫。从楚国各地出土文献看来，祝融为楚先，盖是事实。

陆终氏

邾公釛钟"陆䗖之孙"，又痶钟作䗖，所从之𩫖为古墉字，宜隶定作䗖。王国维以同音求之，谓陆䗖即陆终，其说久已为人所承认。但陆䗖一名至今仅此一见。祝融亦作祝庸。

内熊

内熊为《史记·楚世家》所见楚祖先以熊为名之第一人。《包山楚简》二见于祝融之下者为媸酓其人，酓借为熊不成问题。李学勤先生以音求之，释媸

畬为鬻熊。按清雷学淇谓楚先有三鬻熊，其一乃唐玄宗诏祀夏禹于安邑，以宗伯鬻熊秩宗伯夷配祀者，此鬻熊在虞、夏之际，即此穴熊也。其一即年九十而见文王师事之者，是在商周之际。其一则渠之孙熊严，当汾王之世。《潜夫论》亦谓之鬻熊也。胡玉缙谓："熊为周师以功德受封，当与周京近。"鬻熊所封之丹阳宜在丹淅之丹阳。① 从上述二家之说看来，以⿰女虫熊为鬻熊，尚有可疑之处。愚以为《包山楚简》之"⿰女虫熊"以内熊当之较妥，理由有二。一、⿰女虫字又见《包山楚简》三五，文云："乙酉之日，不逆⿰女虫以廷，升门又败。"此类句型甚多，"不逆⿰女虫以廷"句，以鬻字读之未安。二、陆⿰虫庸之为陆终，祝⿰虫庸之为祝融，均从重虫之䖵。楚文字人名在包山简中如万之作⿱万䖵亦然。⿰女虫字主要声符为"女"。古有女氏，张澍之《粹集补注世本》姓氏篇女氏引陆贾《新语》说：

> 天皇封弟㛃于汝水之阳，后为天子，因称女皇，其后称女氏。夏有女艾，商有女鸠、女方。（按今本《新语》未见此文）

⿰女虫字从女，应为地名。

《帝系》称"付祖氏产穴熊"。各本"付"作"什"，"穴"作"内"。清人戴震校、汪照校俱改"内"作"穴"，"什"作"付"。余谓蜀有什邡，作"什"未必非，近时四川什邡县出土船棺墓葬有"什方雄王"印章二枚②，可以为证。"内"与"女"二字音较近，女有女氏，故内熊之"内"未必是误字。又内字金文作[金文字形]、[金文字形]，与"穴"形近，疑穴熊以作内熊为是。

《世本》源于周代史官的记录。太史公极重其书，加以采用。像殷代诸帝和世系，得到甲骨文的证实，完全可靠。楚的先代，得《包山楚简》、《望山楚简》与铜器铭文的互验，亦非出自臆说，都是绰有根据的。

三、坼副与感生说

《史记·楚世家》谓："陆终六子，坼副而生。"坼副一语出自《诗·大

---

① 参见王树枏撰：《校正大戴礼记补注》和胡玉缙：《许庼学林》"鬻熊封于楚辨"。

② 郑绪滔：《什邡船棺葬出土一枚"十方雄王"印章》，载《四川文物》，1994（5），43页；冯广宏、王家祐：《什邡巴蜀印文考义》，载《四川文物》，1996（3），3页。

雅·生民篇》，记后稷母履大人之迹而生稷，“不坼不副”。《说文·土部》：“㘿（坼），裂也。《诗》曰：‘不㘿不疈。’”又《说文·刀部》：“副，判也。《周礼》曰：‘副，辜祭。’疈，籀文副从畐。”字从重畐，疈乃籀文。今《毛诗》作“不副”，副与疈原是一字。

夏、殷的祖先，汉人都说是坼疈而生，略举其说如下：

董仲舒《春秋繁露·三代改制·质文篇》：“禹生发于背……契生发于胸。”

扬雄《蜀王本纪》：“禹母吞珠，孕禹，坼堛而生于（广柔）县。”（《太平御览》卷八二皇王部引）

《淮南子·修务训》：“禹生于石，契生于卵。”高诱注曰：“禹母修己感石而生禹，折胸而出。”又云：“契母……吞燕卵而生契，愊背而出。”

晋皇甫谧《帝王世纪》：“伯禹，夏后氏，姒姓也。母曰修己，见流星贯昴，梦接意感，又吞神珠薏苡，胸坼而生禹于石纽。”（《太平御览》卷八二，皇王部引）

王充《论衡·奇怪篇》：“儒者称圣人之生，不因人气，更禀精于天。禹母吞薏苡而生禹，故夏姓曰姒；卨母吞燕卵而生卨，故殷姓曰子；后稷母履大人迹而生后稷，故周姓曰姬。《诗》曰：‘不坼不副，是生后稷。’说者又曰：‘禹卨逆生，闿母背而出，后稷顺生，不坼不副。’不感动母体，故曰不坼不副。逆生者子孙逆死；顺生者子孙顺亡。故桀纣诛死，赧王夺邑。言之有头足，故人信其说。”

《诗·生民》当然是周人的作品，诗咏后稷诞生的故事，已用到“坼”、“疈”的字眼，董仲舒用“发于胸、发于背”解释之。显然是指禹、契母亲生彼二人之事。此诗用坼疈二字与陆终六子坼疈而生，所指相同。从此诗本身论之，周人对于后稷母姜嫄见巨人迹，践之身动如孕，但不是逆生，故云“不坼不副”。太史公在《史记·周本纪》所述，全用《诗》义。司马贞《索隐》引《诗》释之，谓“是其事也”，是矣。《生民》诗说“稷之生，不坼不疈”，亦是事实。由是言之，似周人写此诗时，禹、契坼疈而生的事，早已为人所传诵，非汉代始有之。《生民》诗中“履帝武敏歆”一句，毛《传》的解释云：“帝，高辛氏之帝也。武，迹。敏，疾也。从于帝而见于天。将事齐敏也。歆，飨。”与郑玄的笺义不同。毛以帝指高辛氏，郑则以圣人皆感天而生，故以“帝”为上帝。胡玉缙谓诸家以为感生者，非直诗人所不及知，即

毛公生于六国时，其作《诂训传》，亦未必闻其说。[1] 但对诗中有“不坼不副”之语，如何理解？仍难以圆其说。

王充不信感生说，从另一解训坼副为逆生，逆生当如《左传》郑庄公的“寤生”，寤与啎二字同，《说文》：“啎，逆也。”此处逆生指难产。黄生《义府》及刘氏《左传疏证》皆用其说。但和坼副的取义不同。

《诗·生民》疏引许慎《五经异义》云：“《诗》齐、鲁、韩，《春秋》公羊说，圣人皆无父，感天而生。左氏说：圣人皆有父。……玄之闻也。……《商颂》曰：‘天命玄鸟，降而生商。’谓娀简吞鳦子生契，是圣人感生见于经之明文。”按此为郑玄主感天生说之依据。许君造《说文》，亦用其说。“女部”姓字下云：“姓，人所生也。古之神圣母感天而生子，故称天子。”王充言“儒者称圣人之生，不因人气，更禀精于天”，儒者指三家诗及公羊家言。自哀、平以后，纬书盛行，对于古代伟大人物的圣王，开国之君，无不认为是感天而生。于是感星、感龙等说，纷然而起：

> 瑶光之星……感女枢幽房之宫，生黑帝颛顼。（《太平御览》卷七九引《河图》）
>
> 任已感龙生帝魁。（《太平御览》卷七八引《孝经钩命决》）
>
> 修纪山行，见流星，意感栗然，生姒戎文禹。（《太平御览》卷八二引《尚书帝命验》）
>
> 大迹出雷泽，华胥履之，生伏牺。（《太平御览》卷七八引《诗含神雾》）

此类大抵出于纬候，不能一一尽录。这种神秘不可思议的所谓“神圣人母”感天而生子的异论，充斥于谶纬之书，极盛于东汉，许多大儒受其诱惑，直到后来魏世王肃方大加驳斥，形成经学史上郑、王两派神统与人统之歧说，殊途而不同归。

感生说的真正来源，至今还是一个古史上不能解决的难题。夏禹、商契的传说，成为汉人讨论的热门问题。祝融的后代陆终坼副胁生的故事，则颇为冷落，始终无人过问。最有趣的是陆终的妻子竟是外族鬼方氏的女儿女隤。鬼方者，《逸周书·王会篇》称“正西鬼亲”，殷高宗伐鬼方耗时三年。周王

---

[1] 胡玉缙：《诗履帝武敏歆辨》，见《许庼学林》，34 页。

季伐西落鬼戎。纣之三公有鬼侯，似迁徙至邺西。纣乱天下，脯鬼侯以飨诸侯。鬼方后为隗姓，女隤实即女隗，春秋时为赤狄别种，铜器以媿氏命名者有二十种之多。鬼方之族，久已散居西北各地，汉人以为即先零羌。夏禹兴于西羌，其母亦有坼副发于背而生禹之传说，禹与陆终之年代，尚难定其先后，然皆出自羌俗，则胁生之事，初肇自羌戎，后乃流传入于中夏也。

印度大神 Indra 与佛陀，都有胁生传说。《梨俱吠陀》谓此为生育之一方式。未必不利于其生母。Indra 自言："余即自胁之宽广处出来的!"（梵文原本云：nākam〔余〕ato nir aya durgahaitat〔长〕tiras-Catā〔从〕Pārsvan〔胁〕nir gamāni〔出〕）大神、大圣乃能有此种异迹，常人安得有之，于是传播为瑞征。佛陀的母亲摩耶夫人，父亲是净饭王，双亲俱在（净饭王梵名 Suddhodana，意思是"洁净的乳粥"），并非感天而生。Indra 是古代南亚地区的万能大神，他是从胁生出来的神圣人物。《梨俱吠陀》诗人为之咏歌，传诵四方，佛陀的胁生传说，即由他而起，诚如富莎之说，借 Indra 的奇迹来增高佛陀的地位和神秘性，自然是说得通的。《梨俱吠陀》的年代，可能在大约公元前 2000 年，最初流行于印度的 Kābul 与 Panjāb 一带。[①] 公元前 1000 年前期，西北的新疆塞种人成为主要居民，即所谓 Scythian，查 Elam 文作 šá-ak-ga，AKK 文作 gi-mi（r）-ri。其族既与 medes 及波斯人破灭尼尼微，更与波斯之 Achaemenids 王朝（公元前 550—前 332）相抗衡。其后战败臣服，成为波斯帝国之一省（Scythia）。用希腊文写之 med 文 óπāka（Herod l，110），其义为犬[②]，与华所称之犬戎，或者有点关系。鬼方很难证明是何种族，但居于西北，与塞种人必多所接触。鬼方古有胁生传说，何以和"吠陀"一样？其渊源正极可寻味。

希伯来人《创世记》第 2 章 22 "耶和华"为男人造配偶，"取下他的一条肋骨，又把肉合起来。耶和华就用那人身上所取的肋骨，造成一个女人。"肋骨是胁的部分。胁可生人，亦可造人，中外神话有它的偶然相同的地方。

至若大神大圣的诞生，汉代盛行无父感天之说，证以高祖之生，其母刘媪梦与神遇，遂生高祖，可见由来甚早，故三家诗及公羊家皆主之。基督诞生，亦是同样的情形，此其所以为神，不与人相同。把开国的圣人升格为神，加以神化，感生说的主张者用意恐怕如此。班彪著《王命论》，即其一例。这

① C. R. Lanman: *A Sanskrit Reader*，353 页，采 Whifrey、Ludwig 诸人之说。

② Roland G. Kent: *Old Persian*（Lexicon），209 页，Saka 条。

可能是对历史人物的一种解释。《创世记》第 1 章 26、27 有两句非常重要的话：

Ⅰ · 26 And God said let us make man in our Images, according to our likeness.

Ⅰ · 27 And God created the man in his own images, in the image of God. He created him……

Images 和 Likeness 二字在希伯来文是 ṣẹḷem 及 demût。上帝造人，是按照上帝的 images（意像）来做，取其 likeness（相像）。关于这个问题，久已有专家详细讨论过。[1]

希伯来传说，人生下来，虽带有原罪，可是上帝对人仍是非常关怀，我们追溯西亚的史诗如 Enûma Elish, Gilgamesh, Erra 等，人是从罪人身上沥血和土制成的，人是神的仆人，人因为过于谍闹，为神厌恶，故神振滔洪水来把人淹死。[2] 人的地位甚低。西亚的统治者尽量把他自己抬高成为神的形象，有人说过，在《圣经》的《创世记》中，人是依照神的形象来创造的。可是在巴比伦，似反其道而行，乃是就人的形象来创造他们的神（In genesis, man is created in the images of Gods but in Babylonians created their Gods in images of man）[3]，这几句话非常精警。西亚人把统治者塑造成为至高无上的神，在阿卡特文（ACC）中，images 是 Salmu，西亚文献中出现极多，但此字却不见于以色列王室所用。这是他们宗教与政治分歧的地方。

中国古代没有史诗，无法与近东各地作详细的比较。通过殷代甲骨文的记录，得知殷代有“神帝”[4] 掌握自然界的一切活动，可以命令风雨雷霆，祸福于人。杀牲祭祀，正如西亚的 tērētnigi（sacrifies），又有贞卜的人物，如西亚的 bārū（seer）与 mašmašu（diviner）。西亚人用羊肝占卜，殷人用龟，亦兼用筮卦。烦琐的礼节和祭祀上的惊人浪费，造成进步的障碍，最后成为神的俘虏[5]，其后果和巴比伦王朝完全一样。波斯帝国的崛起与周人的代殷，情

---

① 参看 J. Maxwell Millers: “In the Image and likeness of God”（*Journal of Biblical Literature*, 1972）。

② 人类谍闹，见于 AKK 文，即 hubūru 与 Rigmus。因之，上帝引洪水（abūbu＝deluge）为灾。西亚史诗，常见此说。

③ 见 Alexader Heidel: *The Babylonians Genesis*。

④ 神帝一词见《庄子·大宗师》：“神鬼神帝，生天生地。”

⑤ 参看 E. A. Speiser: “*Ancient Mesopotamia*”，载 *The Idea of History in the Ancient Near East*，72 页。

形很相似。大流士一世建国，承其父 Cyrus 之洪业，Cyrus 于公元前 539 年克巴比伦，以有道代替无道，抚有四方，用理万民（其圆筒刻石谓“He constantly sought often order and equity for the black-headed people…”），有 Father 之美誉。所谓 Black-headed people 者，即秦人之“黔首”也。始皇二十六年统一天下，刻石颂德，分立三十六郡，更民名曰黔首。颇疑远受到波斯分省制度之影响，而“黔首”一名则承袭西亚之旧称。[①] 秦祚短促，汉氏代兴，谶纬家乘时造论，《河图》、《雒书灵准听》一系列带神秘性之说朋兴，感天而生之说遂为人所乐道。董仲舒对策中说：“《书》曰：‘白鱼入于王舟，有火复于王屋，流为乌。’此盖受命之符也。”（《汉书·董仲舒传》）《公羊传·哀公十四年》何休《解诂》引《春秋演孔图》有鲁端门赤乌之说。然在此之前，《墨子·非攻篇》已言：“赤雀衔珪之岐社，曰：命周文王伐于殷。”（见《太平御览》卷八四，皇王部引文）波斯之以“胁”为其国名，未必尽如 P 教授所推测；然以胁生为机祥之佳兆（omen），与赤雀衔珪，其理同符，中外有其共通之处，读史者贵能比勘同异，推究其理，于远古“依鬼神以制义”之故，亦可以思过半矣。

补记

《玄中记》（《太平御览》三六〇“产”引）丈夫民条，记殷代大戊时有王英产子二人从背胁间出。《史记·楚世家》裴骃《集解》引干宝说：“魏黄初五年，汝南屈雍妻王氏生男儿从右胳，下水腹上出……以今况古，固知注记者之不妄也。”证明确有其事。《晋书》卷九七焉耆国载：太康中，其王龙安夫人狯胡之女，妊身十二月，剖胁生子曰会。亦有实事可征。此妇产科难产剖腹每援以作实例。又《御览》引《神仙传》述老子割左腋而生，法琳《辩正论》著其事，其说晚出，故兹不论，略加补识如上。

① 黔首一名，米索不达美亚文献十分普遍，特别见于《诗篇》，即所谓（nišū），Ṣalmāt qeqqadi ＝Dark-headed（people），如“Poem of Erra”开端即云：（Oh）〔king〕of all dwelling - places，Creater of the uni〔verse，...〕，Hendursanga，the first - bo [rn] of Enlil ... Holder of the lofty sceptre，guardian of the Dark-headed（people）是其著例，兹据 Luigi Cagni 1977 年英译本。

盘古图考

——述唐宋人所见东汉蜀地刻绘“盘古”的壁画

盘古一名之出现，向来以为徐整之《三五历记》所载为最早。[1] 考王羲之《十七帖》之一云：“知有汉时讲堂在，是汉何帝时立此？知画三皇五帝以来备有，画又精妙，甚可观也。彼有能画者不？欲因摹取，当可得不？”羲之不特“书为古今之冠冕，丹青亦妙”[2]。故于周抚在益州时，托其调查汉时所画之三皇五帝。汉时讲堂，即汉景帝时，蜀守文翁所建者也。[3] 唐益州学馆庙记残碑云：

……文翁〔为蜀郡〕守，〔始趋〕文学……时〔逢〕百六，烈火□灾，〔堂及〕……〔唯〕石室独存。至

〔汉兴〕平元〔年　岁〕……名堂为周公礼殿，其……

堂〔壁〕上图画上古盘古李老□□、历代帝王之像。梁上画仲尼〔及〕七十〔二……〕，中益州〔刺〕史张〔收所画〕，今检□〔皆〕……〔楹有画〕更〔精〕妙，甚可观。……益州刺史刘悛所〔画〕耳，……时

① 吕思勉于《先秦史》及《读史札记》盘古考中引用《三五历记》及《五运历年记》，皆从清马骕《绎史》转引。其言《三五历记》之说窃自印度，而未能直接引据梵书加以申证。详细见拙作《选堂集林·史林》，311页。

② 语见《历代名画记》卷五《王羲之传》，111页。包世臣《十七帖疏证》手写本。

③ 见《汉书》卷八十九，《循吏传》第五十九《文翁传》。

火德寖微，天下丧乱，西蜀僻远，年号不通，故仍取旧名为初平五年也。四年岁在癸〔酉〕，五年岁〔在甲戌〕……汉书年历兴平元年，岁在甲戌，乃与铭记相符。……（见《八琼室金石补正》卷三五）

此碑乃唐永徽元年庚戌二月立。碑阴题："成都县今上骑〔都尉〕琅邪颜有意。"末行"此记贺遂亮撰。"惟残缺过甚，兹据台北"中研院"藏碑拓本列03378号校录。宋黄休复《益州名画录》下"无画有名"条云：

《益州学馆记》云：献帝兴平元年，陈留高朕为益州太守，更葺成都玉堂石室，东别创一石室，自为周公礼殿。其壁上图画上古、盘古、李老等神，及历代帝王之像，梁上又画仲尼七十二弟子、三皇以来名臣。耆旧云：西晋太康中益州刺史张收笔。古有益州学堂图。刘瑱，齐永明十年，成都刺史刘悛，再修玉堂礼殿。……悛弟瑱……时推妙手，画仲尼四科十哲像，拜车服礼器，今已重妆别画，无旧踪矣。

其引证之文字，颇为完整，可据以补《益州学馆庙记》中之缺字，最为难得。黄休复时，文翁石室已经后人叠次重妆，故东汉所绘盘古各图，均无可踪迹。故列于"无画有名"之类。

《元和郡县图志》三十一成都县："南外城中有文翁学堂，一名周公礼殿。"《华阳国志》云："文翁立学精舍讲堂作石室，一曰玉堂。"李膺《（蜀）记》云："后汉中平中，火延学观，厢廊一时荡尽，唯此堂火焰不及。构制虽古，而巧异特奇。壁上悉图古之圣贤，梁上则刻文宣及七十弟子。齐永明中，刘瑱图焉。朱龄石平谯纵，勒宋武帝檄文于石壁之室，代王更以丹青增饰古画，仍加豆卢辨、苏绰之像。"（768页）此石室历经增修，蔚为蜀中美术宝库，其事屡见于文人记述，目为奇迹。楼钥《秋涧大全文集》卷七十二，有《汉文翁讲室画像题跋》云：

余读汉魏五书云"成都有汉文翁高朕石室，壁间刻三皇五帝以来圣贤画像，蜀太守张收笔也"收献帝时人。近过刘氏家塾，遂获其本。盖自盘古氏以下，至仲尼七十弟子百一十三人，画极精妙简古，经千有余岁无丝发剥壤，非神物护持畴克尔邪？后有东坡所临王逸少欲摹帖，气韵豪逸，有颜鲁公风格。再四展观，悚然起敬，令人有振缨希古之想，

真奇迹也。

所谓“汉魏五书”，其中一种为《汉官仪》，楼氏别有《读汉魏五书》一文详之。楼于刘氏家塾获见此文翁讲堂高朕石室刻画像本。正以盘古氏为首。既云“壁间刻三皇五帝”，而李膺《蜀记》则云“梁上刻文宣及七十弟子”，是出于石刻，以高朕所构原为石室也，楼钥所见，当是旧拓本。称其画“极精妙简古”、“无丝发剥坏”，则黄休复所未获睹者，楼钥竟能见到！楼氏亦指出此画像出自蜀太守张收笔。画家张收为何人？向未闻有考证之者。按左思作《三都赋》，尝造张载问岷蜀事。《晋书·载传》云：“载父收，蜀郡太守。载，太康中，至蜀省父，经剑阁，因作铭，益州刺史张敏见而奇之，表上其文。”则张收乃载之父也。勘以《晋书》，收实尝官蜀郡太守。从贺氏《益州学馆庙记》，汉献帝兴平元年，高朕所建之周公礼殿，其壁上即绘有盘古，与李老诸神并列。是盘古之名，汉末已有之，且形之壁画。兴平元年甲戌，即公元194年。

张收所画，殆是仲尼七十二弟子及三皇以来名臣。《益州耆旧》所传言如此，当北宋初黄休复时，收所画已经被重妆。至南齐时刘悛所画者，唐高宗时尚存，北宋亦被重妆别画，不可复见。刘悛之弟刘瑱，画妇人最佳，见《历代名画记》，瑱兄即刘绘，其事具见《南齐书·绘传》，张收及刘悛，张彦远书无其名，应据补入。

傜区传世之盘王图，湖南有宋之盘王图，桂北有清之盘王图①，皆晚近之作。由贺氏记所志，知以盘古作图，汉末蜀中已流行，则盘古之神话，最迟必产生于东汉以前。

《历代名画记·述古之秘画珍图》下有《益州学堂图》共十，云“画古圣帝贤臣七十子，后代又增汉、晋帝王名臣，蜀之贤相牧守，似东晋时人所撰。”此即本诸张收之笔。上文所考，可为张爱宾此书作一注语。

徐整《三五历记》云：“天地混沌如鸡子，盘古生其中，万八千岁。……”此文见《艺文类聚》卷一所引。整为三国吴人。《隋书·经籍志》云：“《毛诗谱》三卷，吴太常卿徐整撰。”《经典释文》序录：“郑玄《诗谱》二卷”，下云：“徐整《畅》，太叔裘《隐》。”《隋志》又有《毛诗谱》二卷“太叔求及刘炫注。”徐整乃畅演康成之谱，与太叔求（即裘）齐名。《隋志》

① 见岳麓书社出版《盘王大歌》上集卷首。

梁有《三五历说》，图一卷，亡。不著撰人。此如即徐整之书，则《三五历记》原兼有图一卷，盘古图必在其列。整字文操，江西豫章人。

总之，盘古有图，且施之壁画，在徐整以前早已存在。任昉《述异记》称盘古氏有秦汉间俗说，是盘古神话，由来远矣。

补记

文翁讲堂碑，具详施蛰存《水经注碑录》卷十。本文所引，可补其不逮。高朕石室题字，现存有残泐，题名六段，详施氏记。

谈古代神明的性别

——东母西母说

西方文字有性别之区分，古代神性亦分男女，由 gender 可以见之。汉土神明的性别，未见有人讨论。本文以东母西母为例，说明其自殷以后历战国秦汉演变之情形，指出东西母的命名，和日神之关系。《楚辞》言及东皇西皇，东皇指太昊，西皇指少昊，只是男性，此后再配以东母、西母。至于区别为东皇公、西皇母则起于战国，三国以来地契亦盛行之，纬书有《地母经》，唐代又有“大地婆父”一神，混合阴阳二性，尤为奇特。

关于古代神明的性别（gender）区分问题，是极有趣味而值得去详细讨论的。印度《吠陀经》中，诸神地位之升降与性别的区分，法国 Abel Bergaigne 在他的法文巨著《吠陀宗教》第二册已有深入的分析。

西亚巨神 Annu 与太阳神 Marduk 有时亦会成为阴性。吾国东方民族初祀女神为女性，辽宁红山文化发现的女神塑像可为证明。殷代祀东母西母亦然。到了战国，楚人称东皇西皇变为阳性，以后便把东王公配西王母，阴阳西东，秩然而不紊矣。兹分期表如下：

第一期（红山文化期）	母（女神）		
第二期（殷）	东母	西母	王母
第三期（战国）	东皇	西皇	西王母
第四期（秦汉）	东皇公（阳）		西王母（阴）

殷代祀典有东母，显然是女神，属于东方方位的神明。自辽宁发现女神陶塑头部，其祭坛结构亦犁然大明，辽东女神庙的女神，和殷代东母的来历也许有一点渊源。

卜辞关于东母的记载多条，录之如下：

己酉卜殻贞：賁于东母，九牛。（《合》一四三三七正）

贞尞于东母，三牛。（《后编》上二三，七）（《海外》一，三）（《合》一四三三八）

尞于东母……豕三豕三（《铁》一四三，二）（《合》一四三四一）

贞尞于东母，三豕。（《卜》一，二）（《合》一四三四〇）

贞㞢于东母（《粹》七，七）（《合》一四七六一）

贞于东母㞢……（《林》一，二二，二）（《合》一四三三六）

……于东母（《掇》二九七）（《合》一四三四三）

贞尞……东母……黄……（《合》一四三四二）

（另有东囸母一词，母上一文很难定为何字，暂从略。）

贞人记名者有殻、亘，是属于武丁时代，其时举行东母的祭祀。祭礼有：賁、㞢（侑），用牲多至九牛，颇为隆重。《魏书·东夷传》云："……夫余国……杀牛祭天，以其蹄占吉凶……"东方的夷人自来即有杀牛的典礼。

殷人亦祀西母，亦有把东母、西母一齐合祭，卜辞所见只有二条：

壬申卜贞，㞢于东母、西母，若。（《合》一四三三五；《后》上六，五）

贞于西母酓帝（禘）（《合》一四三四五）

他辞又见"王母"一名：

贞：乎王女（母），兴（《合》五五七）

……卜𡆥贞：乎肇，王母来。（《丙编》六六，填朱）

卜辞又有"东保"一名，其辞如下：

……七□丰，东保用。叀，叀东保。（《屯南》四五七二）

西母、王母是否即西王母，不敢遽定。《易·晋六二》："受兹介福于其王母"已有王母之名。《尔雅·释地》，西王母为古代四荒之一。《荀子·大略》言禹学于西王国，《论衡·无形篇》禹益见西王母，今本《竹书纪年》称："殷大戊征西王母。"此说如果可信的话，殷人势力已远及今甘肃泾阳或酒泉，自是可能之事。此二地皆有西王母遗迹。《元和郡县志·陇右道·酒泉》称："昆仑山去县西八十里，周穆王见西王母，乐而忘政，即此山。"（1023页）

东西母与日神有密切关系，《史记·赵世家》言："周缪王使造父御，西巡狩，见西王母。"《索隐》云："谯周不信此事，而云：'余尝闻之。代俗以东、西、阴、阳所出入，宗其神谓之王父母，或曰：地名在西域，有何据乎？'"

据上所述，古时山西代地曾称呼东西阴阳所出入之神曰王父母。出入即指日之出入，日起于东，而没于西，卜辞谓之"出入日"。上文所记，殷契有王母，而未有王父，有西母而未见西王母，而乃有东母西母之联称，如以代地风俗之例说之，东母西母亦可以指日之东西出入。考日在秦汉时亦被称为日母，枚乘《七发》云：

神归日母。

是其证。红山女神，我疑心原是日神。《文选》李善注引《春秋内事》云："日者阳德之母。"以日属之阴性，古有此说。《山海经》称月为月母。《大荒东经》有"女和（娲）月母之国。"若以母为称呼女神，分配于东西，是为东母、西母。是时尚无东王，而只有东母。

到了战国，东皇、西皇都出现了。《楚辞·九歌》有"东皇太一"，《离骚》云："诏西皇使涉予"。《远游》亦言"过蓐收于西皇"。则东皇、西皇均是阳性矣。王逸注："西皇即少昊"。《明堂月令》五帝有太昊、少昊。王嘉《拾遗记》云："其明睿照于八区，是谓太昊。"《左传·僖公二十一年》：

任、宿、须句、颛臾，风姓也，实司太皞与有济之祀，以服事诸夏。

在马王堆出土的刑德九宫图，东方木为大皋，西方金为〔少〕（大）皋，见于《长沙子弹库帛书》余月作少杲。马王堆三号墓《五星占》作东大浩、西少浩，“浩”乃是“皓”的异写，皓、皞均指日光。西周墙盘云：

昊召（照）亡斁（斁）。

《荀子》杨倞注《赋篇》“皓天”云：“皓与昊同”，《尔雅·释诂》：“皓，光也。”帛书以少杲为少昊，以是知东皇、西皇原指日神，可以配东母、西母，表之如次：

	男性	女性
东		
	东皇太昊 （大皋大浩）	东母

《荀子·正论》云：

何世而无嵬？何时而无琐？自太皞、燧人莫不有也。

以太皞与燧人并列，为较早之记载。

西		
	西皇少昊 （〔少〕皋、少浩）	西母

至以东西分配阴阳，其事似起于战国。《吴越春秋》九记大夫种所陈九术之首，一曰尊天事鬼以求其物：

立东郊以祭阳，名曰东皇公
立西郊以祭阴，名曰西王母

此即谯周所谓东西阴阳者，东方为阳而西方为阴，以日之出入区别之，是不

独赵、代之俗为然，且行于越地矣。《月令》及《淮南子·时则训》：五位之令，东方，“太皞、勾芒之所司。”按太皞、伏羲氏，东方木德之帝也（高诱注），此则以五德加以编配者，汉初《五星占》已是如此。东汉三国以来的地契复盛行祀东王公、西王母，即导源于此。

殷代祀典，东西仍以女神为主，故有东母西母之祀。战国乃称东皇、西皇，且以东西分别阳与阴，因而有东王公，用来配西王母。

再论地母与圣母。西亚称母曰 mumum，地母之神，希腊各地均所习见。汉俗“地母”一名，见于易纬《坤凿度》，其中屡引《地母经》一书，言及女娲，惜已失传。《淮南子·精神训》乃言：“以天为父，以地为母”，“精神受于天，形体禀于地。”天父、地母之名乃区以别。秦汉之际，西王母之传说弥盛，其地则谓“在流沙之濒”（《地形训》），其神且有不死之药，姮娥窃之以奔月焉（《览冥训》），故西王母汉以来称之为圣母。开母庙《石阙铭》云：“祈圣母虖山隅。”晋咸宁四年朱曼地契云：

> 知者东王公，西王聖母，如天帝律令。[1]

西王聖母当读为西王圣母，以是证之，《开母庙碑》之圣母自指西王母。

吾国古代对气、水、火之神亦有母之称谓。殷卜辞有“河母”（《合》六七二正）。庄子称“伏羲以袭气母”。又有所谓水母及炊母之名目：

> 王褒《九怀·思忠》云：玄武步兮水母。与吾期兮南荣。

此水母指龟。

《史记·封禅书》：“晋巫先炊”，《正义》云：“古炊母之神也。”炊神殆指灶神。母字一名之运用更为广泛。

以单复数表示阴阳，本为西羌之俗，今保存于藏族，而增 po、mo 以别之。

时代愈后，神性的演变愈为复杂。西方的地母神属于阴性，而唐代民间竟有称地母为父者，又赋之以阳性。其时道士奏《新建祭修祀》有“大地婆父”者，不见于经典。《旧唐书》一百三十《王玙传》云：

① 《文物》，1965（6）。

广德二年八月，道士李国桢以道术见，因奏皇室仙系，宜修崇灵迹，请于昭应县南三十里山顶置天华上宫露台，大地婆父、三皇、道君、太古天皇、中古伏羲、娲皇等祠堂，并置扫洒宫户一百户，又于县之东义扶谷故湫置龙堂，并许之。

时昭应县令梁镇上表反对，陈不可行者七事，其一为“大地婆父”祀典无文，言其不经，义无可取。其一为“道君、三皇、五帝，则两京及所都之处皆建宫观祠庙，时设斋醮飨祀，国有彝典，官有常礼。”可见唐时“道君”在两京已有专祠。唐析新丰、万年置会昌县，后改曰“昭应”，宋改曰临潼，即今陕西临潼县。“大地婆父”一名，合二性而为之，颇为滑稽，此出民间道教，乃为特例，爰附记之。

西王母问题，时贤研讨者多，若 Michoel Loewe 之《天堂之路》（*Ways to Paradise*）第四章专论 The Queen mother of the west，引《汉武故事》言见西王母一事，诸多证发，今不复赘。西王母在极西之地，外国学人每加以国际化，如有以印度传说中之女神 umā 及突厥女神比附者，可备一说。至于西汉晚期震动一时之西王母寿，世之言道教者讨论更为热烈，事属后起，故不复及云。

附　母之异名表

东母	西母	（殷卜辞）
河母		（卜辞《合集》六七二正）
气母		（《庄子·大宗师》）
日母		（枚乘《七发》）
月母	女和（娲）	（《大荒东经》）
地母		（《淮南子》）
水母（龟）		（王褒《九怀》）
炊母（灶）		（《史记·封禅书》）

古玉证史

这一次的集会，是玉器研究凝聚力最出色的一次。讨论范围之广，问题点之复杂与重要，提供资料之崭新、丰富，论文之多样性，可说是极有历史意义的结集。

多年以来，南北各地出土玉器之夥，史无前例，经过专家的归纳整理，在这次大会中，给听众增加了许多闻所未闻的珍贵琬琰新消息，多么令人忻悦和兴奋。

本人企图从文化史角度来看玉器工艺发展在中国历史上引起的各种成就与影响，并对此作一简单的综述。吾国在西方考古学方法未入华以前，很早就有人肯定中国曾经历过一个“玉器时代”的阶段。（如《越绝书·宝剑篇》：“黄帝之时，以玉为兵。”）古人对玉与石的差别，辨认的智识，表现在玉石取名上，有次玉、似石、玉属、美石等等区分（见《说文·玉部》），充分说明对于“玉”的研究，已有长远的历史和相当完满的成果。

在印欧语系辞典之中，找不到“jade”这个词。希腊文无“玉”字，“jade”是从西班牙“piedra de ijeda”（stone of the side）而来。拉丁文作“ilia”，法文的“jadéile”乃指硬玉的翡翠。印欧语中没有玉[1]，可是人类对玉的制作，是很普遍而长远的，西伯利亚玉器告诉我们它的作坊创制，已有一万

---

[1] 参 Carl Derling Buck 的 *Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*.

年以上的历史。[1]

关于古代玉的记录，见于古籍引述，有不少专著，值得一述：

《相玉书》

《离骚》："岂珵美之能当。"王逸注："珵，美玉也。"引《相玉书》："珵大六寸，其耀自照。"洪兴祖《补注》，"珵，一曰佩珩也。"《楚语》下："赵简子鸣玉以相，问于王孙圉曰：楚之白珩犹在乎？"则珵乃白珩之类。珩即是璜。《小雅·采芑》："有玱葱珩。"多块的璜，组成玉佩。[2]《礼记·玉藻》："君子必佩玉。""行则鸣佩玉。""佩玉有冲牙。君子无故，玉不去身。"佩玉最下一串，左右有二牙，中间悬一片，与两旁的牙相触，发出有节奏的声音，谓之"玉锵鸣"。《玉藻》："天子佩白玉而玄组绶，公侯佩山玄玉而朱组绶。"则白珩之珵，其大六寸，乃天子所佩者。

《古玉图》

《艺文类聚·宝玉部》引。《御览·玉部》引有《古玉图》。

《玉经》

《抱朴子·仙药篇》引《玉经》云："服玄真者其命不极。玄真者，玉之别名也。令人身轻举。"玄真是玉的别名。

《服玉方》(一卷)

见《隋书·经籍志》。古代迷信服玉可御水气辟不祥。木华《海赋》："群仙缥缈，餐玉清涯。"服食玉英，可以延年益寿，《楚辞》中有许多语句，可为证明。

以上这些书是前代玉器智识的点滴记录，吉光片羽，可惜都已失传了。

王孙圉说国之宝有六，玉是其一。"玉足以庇荫嘉谷，使无水、旱之灾，则宝之。"(《楚语》下)观于禆灶言："用瓘斝玉瓒以救火"(《左传·昭公十七年》)，而珑是祷旱之玉(《说文·玉部》)，可证王孙是说。夏桀之亡，败于三朡(今定陶地)，《书序》云："俘厥宝玉，谊伯、仲伯作《典宝》。"古时《尚书》有《典宝》二篇，久已亡佚。传说岷山夏桀时有二女，名曰琬、琰，斲其名于若华之玉。[3]《书·顾命》记载周成王临终，新君入见，时在西序的陈列品，有："赤刀、大训、弘璧琬琰。"琬琰是长度尺二寸者。这是当时镇

---

① 参俄国 Okladnikov, A. P.: "Neolit i bronzovyy vek Pribaikal'ya" (The Neolithic and Bronze Age of the Cis-Baikal Area) (Part III). (M. L.: *Izdatel'stvo AN SSSR*, 1955) 的论文。

② 孙机：《周代的组玉佩》，载《文物》，1998 (4)。

③ 《太平御览》卷八二引《纪年》。

国大宝器，即今日见到的巨型玉刀之类。[1] 玉之为宝，我们在《尚书》中可以体会到的。

古代何以对玉那么重视？实际上有宗教、政治和经济三重意义。

先说宗教、政治意义：祭祀是国之大事，施政的首务。楚国观射父对子期说："祀所以昭孝息民，抚国家定百姓也，不可以已。"他提出一纯、二精、七事是祭祀的要素之说。什么是一纯？他说："圣王正端冕以其不违心，帅其群臣精物以临监享祀，无有苛慝于神者谓之一纯。"祭祀必斋，十分精洁来享神，纯是专精洁净，故列于第一。一纯之下是"二精"。他说："玉、帛为二精。"禹会诸侯于涂山，执玉帛者万国。可见玉在政治上是须臾不可离的礼器。《尧典》说"禹陟帝位以望于山川，遍于群神，辑五瑞。"五瑞是依照不同爵位执玉圭以为信。虞时礼制是否有五等，很难证明。又说巡狩时"修五礼五玉、三帛二生一死（指羔、雁与雉）贽。"在贽见时要修五玉三帛。五玉即是五瑞。三帛所以荐玉，受玉者以帛荐之，周人改用缫。"帛"可说是用作玉的包装的。玉和帛被称为二精，在政治活动的会盟、贽见都需要用玉和帛。至于祭祀天地亦要用玉，祭于山川亦然。《山海经》五《藏山经》所记特别详细。有瘗（埋）、婴、祈（即衼，为庪县）诸祭礼。如招摇之山用一璋玉瘗；空桑之山，祈婴用一璧瘗；薄山，婴用吉玉，采之，飨之。瑜山，祠之婴以百珪百璧。郭注："谓陈之以环祭也。"洞庭之山，其祠，皆肆瘗祈酒，婴用圭璧十五，五采惠（饰也）之。郭璞注："采言加绘彩之饰。肆，陈之也。"《说文》："婴，绕也。"婴祭用玉以百数，是山祭用玉最多的礼。四川三星堆使用玉至四百件，我们推测，正是婴祭的遗迹。祭山用玉，祭河亦用玉，祭曰沉。《穆天子传》记穆王至阳纡之山见河宗氏。"河宗柏夭逆天子，劳用束帛加璧"，"天子授河宗璧，河宗柏夭受玺，西向沉璧于河。"殷代卜辞记"攸玨酌河"（《合集》一四三八八），自殷以来祭河沉璧其事习见。其祭先王燎，屡言"爯玉"，爯训举，言以玉奉献。又言埋，如"燎于灉，三宰。埋三宰一玉"，王宇信有专文讨论。

再谈经济意义：至于玉在经济上的价值，更为重要。《管子·地数篇》说："夫玉起于牛氏边山，金起于汝汉之右……先王各用于其重，珠玉为上币，黄金为中币，刀布为下币。"又说："至于尧舜之王，所以化海内者，北

---

[1] 《周礼·大宗伯》："以赤璋礼南方。"所谓赤刀，亦可能指涂朱之刀。郑玄说赤刀是武王诛纣之刀。罗振玉《古玉墨本跋》云："此刀建初尺三有六寸，上涂以朱。"

用禺氏之玉，南贵江汉之珠。”又《轻重甲》云：“怀而不见于抱，挟而不见于掖，而辟千金者，白璧也；然后八千里之禺氏可得而朝也，簪珥而辟千金者，璆琳琅玕也，然后八千里之昆仑之虚可得而朝也。”依管子之言，珠玉乃为上等之币，黄金次之。玉与璆琳琅玕出于八千里外之禺氏，及昆仑之虚。禺氏又作牛氏，此在八千里外，指新疆和阗玉，为古代玉料之主要来源。殷墟玉器全为软玉，大抵皆新疆籽玉，妇好墓所出可为证明，地在八千里外，故称之曰边山。齐桓公问管子，海内玉币有七筴，禺氏边山之玉即是其中之一筴。齐桓之能成霸业，有所谓“石璧之谋”与“菁茅之谋”。石璧之谋是出自管子所计划，事情是于阴里筑城，墙之重而门九袭，使玉人刻石为璧。长尺者万，八寸者八千，七寸者七千。珪中四千，瑗中五百。天下诸侯以布泉输齐争收石璧，故天下财物流而之齐，齐因而致富（见《管子·轻重丁》）。齐之兴起，由石璧作坊，以成霸业，这一故事，正可说明玉器在春秋时的经济价值。

由管子所记制玉使尧舜王业兴起，今证验考古出土石器，龙山时期已相当发达，正当尧舜之世。玉的材料主要来自边山遐陬，故自来玉器成为贡品，观《禹贡》所记，可知其概。试看下表：

青州　怪石

徐州（淮夷）　蠙珠（蠙本作“玭”。《大戴礼·保傅》：“玭珠以纳其间。”）

扬州　瑶琨

荆州　砺砥

豫州　磬错

梁州　璆、磬

雍州　球琳琅玕（《说文》：“琅玕似珠者。”）

雍州所贡，即《尔雅·释地》所称为西北之美。产地为昆仑墟。“琅玕”之为西北地区馈赠礼品，尚见于斯坦因记录出土于尼雅的隶书木札。殷时玉戈亦为贡物，妇好墓出土玉戈上记“卢方剐入戈五。”卢方亦称卢伯漅。[1] 马王堆《纵横家书》苏秦献书赵王章，绛山之玉与代马、胡狗骈列为三宝。昆仑山亦

① 详曹定云：《殷商考古论丛》。

被简称作“纶山”。唐代宗时，楚州刺史崔侁献国宝一十二，多属玉器。[1] 是贡物有名之一例。

古人颇注意产玉地理，《抱朴子·仙药》称得于阗白玉尤善。其次南阳徐善亭部界中玉，及日南卢容水中玉亦佳（《石雅》引作陶弘景语）。《水经·温水注》引康泰《扶南记》：“从林邑至日南卢容浦口可二百余里。”其地与寿灵浦相近，冯汉镛考证，葛洪曾去印支半岛，故能知悉卢容水出产之玉。古代越南有他们的玉作坊，近时越南考古家已证实此说。

文献上记载玉器名称非常复杂，地下考古所得玉器以琮、璧、玦、璋、珪等为普遍，然古书所记与新获遗物许多未能对得上。玉器名称有二字三字不等，二字如鲁之玙璠，鲁又有宝刀名曰孟劳。三字者如东北夷玉的珣玗琪，《说文》一作玗琪。又或只作二字，《穆天子传》称曰玗琪是。珣字亦作瑄，余疑珣者殆即红山出土的玉雕龙，其为物形状与旬字契文之作相同，所谓形，旬是玉雕龙的象形字。东北辽西县松岭东北端医无闾山之西北侧，为阜新查海文化遗址。古书所称医无闾出珣玗琪，即此地。《穆天子传》所见玉名二字者甚多。如云：巨蒐之人献“枝斯之英四十，珌佩百只、琅玕四十”。巨蒐即《禹贡》西戎的渠搜。《武帝纪》应劭注“在金城河关之西”。突厥语称玉曰 Gasah，有人谓即《管子》之牛氏及禺氏，其实发音亦与“枝斯”相近，枝斯或其异译。

关于红山文化勾云形类的玉器，近日有热烈的分析与讨论。我们已知红山文化的宗教传统是在兴隆洼文化与赵宝沟文化的基础上形成而发展的。勾云形玉是红山文化第一重玉，其在建平牛河梁等地发现有的放在死者胸前，惟凌源三旬子置于头部乃一特例，知其必为当时权贵之遗物。解说者各持一说。[2] 有谓其云气舒卷如《卿云歌》之言，亦有谓为红山人祷雨所佩，或主张勾云纹乃从兽面形佩所演化，表现的是龙而不是云。其实，古代人的自然崇拜，云和龙是分不开的，故有“云从龙”之说。[3] 东北地区勾云形玉的摹状云气，可能与古代餐玉升遐之思想有关。《楚辞·远游》云：

---

① 见《册府元龟·帝王部·符瑞》及《酉阳杂俎》，其中有雷公斧。

② 杜金鹏：《红山文化勾云形类玉器探讨》；刘国祥：《红山文化勾云形玉器研究》，载《考古》，1998（5）。

③ 孙守道、郭大顺：《论辽河流域的原始文明与龙的起源》，载《文物》，1984（6）。

吸飞泉之微液兮，怀琬琰之华英。玉色頩以脕颜兮，精醇粹而始壮。……载营魄而登霞兮，掩浮云而上征，召丰隆使先导兮，问太微之所居。集重阳入帝宫兮，造旬始而观清都，朝发轫于太仪兮，夕始临乎於微闾。

於微闾即出夷玉的医无闾。从《远游》所说可知：

（一）餐玉　可以升天，使人肌肤光泽，表现出“玉色”之华采，精神充沛。（頩，训美貌，脕，泽也。）

（二）升霞　上征掩浮云，召云师丰隆使为前导。

（三）天的上神名曰旬始（王逸注：“旬始，皇天也。”一说旬始，星名）。如王说，旬始是至高的天神。

（四）在天上的行程，朝从太仪；夕到东北名山的医无间，即产美玉之地。

咀嚼玉英可以养神、升天，古代对“玉”的宗教信仰，尚保存于《楚辞》里面，如《涉江》说“登昆仑兮食玉英，与天地兮比寿，与日月兮齐光”一类的引出后来的神仙家言。昆仑之玉与医无闾之玉，西方与东方对峙。所以《尔雅·释地》和《淮南子·地形训》都有“东方之美者，有医毋闾之珣玗琪焉。西北方之美者，有昆仑之球琳琅玕焉”的赞美之辞。东西产美玉，交相辉映，成为古代人的地理常识。

自从红山文化的玉器出土，我们对医无闾的夷玉之美，才有真正的了解。勾云形的形状看作古人对云气升天的信仰，未尝不可。[illegible]字象龙形，珣字即以旬为声。其字亦作瑄，《诅楚文》云：“用吉玉瑄璧。”瑄璧即珣璧，《尔雅·释器》：“璧大六寸谓之宣，字亦作瑄。”代表皇天之“旬始”。疑其得名或与玉器之“珣”有关。“旬始”后来变为妖星《广雅》及纬书。神能祸福人，勾云玉器都带人面纹双眼及眉，分明是一神徽，如果这类龙形玉即是珣，其神徽所代表的天神，有至高无上的威力，把它看成旬始，亦不妨聊备一说。

玉器的花纹，已有不少人作专题研究。古代文学作品习惯将玉的纹理与颜色合称曰符采。薛家冈文化的石钺，上面用朱红色，画出花果形饰纹，是较早的特例。左思《蜀都赋》：“江珠瑕英，金沙银砾，符采彪炳。”刘逵注云：“符采，玉之横文也。”

《文心雕龙》屡用符采一词。亦有称曰“孚尹”者，《礼记·聘义》：“孚尹旁达，信也。”郑注云：“孚读为浮，尹读如竹箭之筠。浮筠谓玉采色也。采色旁达，不相隐翳，似信也。”《玉篇·玉部》引作：“琈筍，玉采色也。”

一说孚借为肤。孚与符同音。何承天《纂文》作孚瑜，即通指玉之文饰采色。郑玄《周礼》注："于大山川则用大璋，加文饰也，于中山川用中璋，杀文饰也，于小山川用边璋，半文饰也。"用璋大小视山川大小而异。《山海经》所谓"冢"即指主山。如《西山经》之首，"华山，冢也，其祠之礼：太牢、羭，山神也，祠之用烛。斋百日以百牺。瘗用百瑜，婴以百珪百璧。"凡用百瑜、百珪、百璧。其隆重可见。用璋之等级，大、中、边之分，及其文饰之隆杀，亦依山川之等级而定。华山之神曰羭，各地山神均有其专名。各地出土具神祖面纹者，吾怀疑各有它个别的神名，无法稽考。所谓横文如弗利亚圭之有横画纹样在神像之下，当即符采之类。

逸《论语》记："孔子曰：美哉玙璠，远而望之，奂若也，近而视之，瑟若也。一以理胜，一以孚胜。"此出《齐论语・问玉篇》。徐锴云："理谓文理也；孚音符，谓玉之光采也。"孚指文饰。《诗・大雅》："瑟被玉瓒。"《说文》："瑟，玉英华相带，如瑟弦也。"瑟若即瑟。妇好墓出土的柄形器多件，亦称为"琴拨"，上有琴弦纹，即横纹是也。

玉的光采以其玉质颜色为人所称道。三国魏太子与钟繇书云："窃见《玉书》称美玉白若截脂，黑譬纯漆，赤拟鸡冠，黄伴蒸栗。"

曹丕之文，载在《文选》，李善注引王逸《正部论》亦言及玉之四种颜色，谓为"玉之符也"。三星堆出土数百件，单以玉璋论，乳白色为编号K84，青白带褐色斑点为编号 K213—1，黑色及灰黑色为编号 K97 附 1、K94，已有人作过矿物学的分析。[①]

《文选》王元长《三月三日序》中有"文钺碧砮之琛"一句。李善注引徐广《晋纪》曰：鲜卑以碧石为宝。王沈《魏书》曰："东夷矢用楛，青石为镞。"东北重视碧玉，由来已久。妇好墓出土一件被称为柄形器下部有勾云形者实为红山文化遗物，在殷墓发现，当时已成为古物。在现时所知二十余件勾云状玉器中为最早之一件。其柄上即有许多横文，可说是最古玉器上的符采。

最后一点，我想讨论玉器文化南北交流的问题。关于良渚玉文化的南传与西渐，在考察陕西、山西的龙山文化与齐家等文化遗存之际，发现它们的一些石陶器，基本上与石家河和良渚文化非常相似甚至相同，几乎考古界是众口一声认为彼此之间有互相关涉与影响。杨建芳举出七项事实，特别是鹰

---

① 苏永江：《广源三星堆出土玉器考古地质学研究》，见《四川考古论文集》。

首玉笄与虎头管状器更饶趣味。石家河文化已被证明是代表三苗遗存。他们与陕西神木石峁的玉器，很明显地是受到良渚文化的影响，杨君提出三苗被尧舜西窜于三危，正可印证南方良渚文化某些因素被连带传递到遥远的西北地区。①

我曾经考证及甲骨文中的危和上危，即是三危，地望去四川不远，俞伟超君引用拙说，来谈三星堆文化。现在我再举出一条新的证据，证明在西北黑水附近确曾有玉石作坊，而且是三苗民的余裔所经营的，出于《穆天子传》中河宗氏柏夭的谈话，非常重要，摘录如下：

> 庚寅，至于重𫛳氏黑水之阿。……爰有采石之山，重𫛳氏之所守。曰枝斯、璇瑰、瑶瑶、琅玕、玲瓏、玗琪、徽尾，凡好石之器，于是乎出。……
>
> 柏夭曰：重𫛳氏之先，三苗氏之□……（据岳麓书社校点本）

《穆传》中提到很多的美石，至今未见有人作精细研究，像璿瑰一名，郭璞注云："玉名。《左传》：赠以璿瑰。"见《左传·成公十八年》。《说文》璿字引《春秋传》"璿弁玉璎"，实见《左传·僖公二十八年》，均有可征。所谓"好石之器，于是乎出"，是有玉器作坊的最有说服力的记录。

三星堆蜀文化与三苗有相当密切的关系，以约属4500年前的奉节老官庙遗存及三星堆遗址北部的西泉坎遗存，以大量的灰白陶为特征，且普遍流行一种镂空圈足豆，这些遗物恰为石家河文化之特征，故此表示有一批长江中游龙山文化的居民西迁至蜀，论者谓即尧舜禹时期的三苗。②

> 银雀山简《孙膑兵法·见威王》云："……尧伐负海之国……舜击讙收（兜）方（放）之宗（崇）；击归（鲧），方（放）之羽；击三苗，放之危。亡有户（扈）是（氏）。有苗氏存蜀为弘。"

此据李均明《兵家宝鉴》本。李读"蜀为弘"句，以蜀为"独"字。今据俞氏说三星堆蜀文化与有苗是同一族系，如是，三苗氏确曾窜徙至蜀，则此文

① 杨建芳：《窜三苗于三危的考古学研究》，载《东南文化》，1998（2）。
② 俞伟超：《三星堆蜀文化与三苗文化的关系及其崇拜内容》，载《文物》，1997（5）。

正可连读成为“有苗氏存蜀为弘”为一单句。存蜀之蜀，自是指四川，三苗与蜀之关系，可取得更佳的论证。

至重鑑一名，其字很难确认。洪颐煊校云：鑑疑詧字之讹，重黎、三苗皆颛顼之后，见《山海经》。如果洪说无误，则重鑑即是重黎了。

据《尚书》说吕（甫）侯相周穆王而作《吕刑》，以遏绝苗民，乃命重黎绝地天通。“此即《楚语》观射文所言”，“颛项命重司天以属神，命黎司地以属民，使复旧章。无相侵渎。是为绝地天通。其后三苗复九黎之德。”穆王时代的苗民，自即三苗，重鑑氏居黑水之间，为三苗族属，其为尧、舜所迁放三苗氏之遗裔甚明。重鑑氏在黑水之阿，证之《楚辞·天问》，“黑水玄阯，三危安在?”《尚书·禹贡》：“导黑水至于三危入于南海。”清陈澧解黑水即怒江上游，哈喇苏，蒙古语哈喇为黑。《史记·夏本纪》郑玄引《地记》云：“三危山在鸟鼠之西，而南当岷山，则在积石山之西南。”是三危之地近于岷山。岷山产玉，《山海经》中次九经称之为白珉，珉即文石，汶川县之尤溪玉是。在甘肃积石山新庄坪及永清县秦魏家出土有类似良渚晚期之石璧[①]，证明这一地区受到良渚文化的影响。黎之迁徙至西北，《禹贡》有山名合黎，殷卜辞有伐利的记载。[②] 山西长治县旁的黎城出玉戚，所谓“黎城戚”[③]，是其物证。从龙山文化开始至西周晚期，苗民在西北的活动，没有间断，正可证实三苗之民确曾被西迁，当日尝有大量移民之举，良渚玉雕艺术之西传和黑水苗民之有制玉作坊，是可信的。

以前章鸿钊著《石雅》，以文献结合科学的矿物地质等研究，对于玉的研究，荜路蓝缕，贡献良多。近岁地不爱宝，各地出土玉器之多，令人应接不暇，此次会议更是难能可贵。

玉在中国人生活中，占一极重要地位。西方学人有以金与玉二者来区别欧洲与地中海以西的文化和中国艺术的分野，西方以金而中国以玉，汉人对玉的崇拜，形成了特出的玉文化。[④] 古代思想家对玉赋予崭新的道德与美学的理论。配合玉之纹理符采的认识体验，写出许多经典性作品。“理”字原训治玉，引申为逻辑思维之“理”，影响更加远大。本文提供文献中一些关于“玉”的重要资料，作一综括叙述，并提出一些问题，希望对于“玉”在吾国

---

① 《考古》，1996（11），47页，图39。

② 拙作《甲骨文通检》第五册《田猎·前言》。

③ 《山西出土文物》，1980。

④ 北京大学1998汉学研究国际会议论文提要，274页。

文化史上之重要性有进一步的了解，尤望专家多多指教。

1998年8月10日

补记

古来玉器的出口问题，很值得研究。《魏书·郦范传》记“青州镇将伊利，表告（青州刺史郦范造船市玉，与外贼交通)”，这是山东自昔有玉器走私外销的事实。

附 闻广教授函

选老座右：

去年11月23日有幸聆听宏论，近日又重读会议论文集尊著，深受启发，获益良多！常想中国大陆史前玉器文化似乎并不是各自孤立互不相关独立发展的，类似西方将各文化分别画地为牢的画圈法可能有问题，而尊著指出了其间的关系。试作几点补充如下：

(1)《抱朴子·仙药卷》:“南阳徐善亭部界中玉”，大概即今南阳独山玉，并非 nephrite（软玉，闪玉)，而是 saussurite（糟化石)，即产在 gabbro（辉长岩）中的 anorthite（钙长石)，部分经 zoisitization 而变为 zoisite（黑幼廉石)，其中质量相对较好有时在市场上冒充翡翠者即后者。

独山位于南阳市北九公里。

(2) 同书同卷之“日南卢容水中玉”：全世界已知最主要的翡翠产地是今缅甸 Tawmaw 一带，位于 R. Irrawaddy 支流 R. Chindwin 之支流 R. Uru (Uyu) 河谷中。甚疑卢容即 Uru (Uyu) 之音转。

Tawmaw 一带在明代及清代前期属云南腾越州管辖，英至缅甸后才实占其地，见（清）檀萃《滇海虞衡志》卷二。又纪晓岚《阅微草堂笔记》卷十五“姑妄听之（一)”(1793) 中记有：“记余幼时，……云南翡翠玉，当时不以玉视之……今则以为珍玩，价出真玉上矣。”所以“云南翡翠玉”之得名，并不是如西方许多宝石学书上所说为缅甸翡翠运到云南贸易而得名，而是本属云南管辖。李约瑟等认为翡翠十八世纪之前未曾传入中国，更是大谬不然。又翡翠之价高于软玉也只是近二百年来之事。

（3）“汶川尤溪玉”之“尤溪”应是龙溪之误。此玉是 nephrite，似即古之岷玉。

恭贺

乙卯新禧！

晚　闻广

一九九九年一月九日

风胡子论玉器时代

考古学家区分人类文化的层次，大抵沿袭西方理论，划分为旧石器、新石器、铜器、铁器等时代。但在吾国文献，特别突出“玉兵”一个时期，为西方学者想像所未及，证诸近年东北之红山、西南之广汉、东南之良渚及上海、杭州附近一带玉器出土之夥，大家都认为在中国历史上应该有一玉器时代[①]紧接在石器时代之后，这样的看法大家已渐趋于一致。

提出“黄帝之时以玉为兵”一说出自楚国的风胡子，其事载于《越绝书·第十一记宝剑》，备述楚王召风胡子相与论剑的问答，《吴越春秋》卷四《阖闾内传》亦记楚昭王得吴王湛卢之剑，召风湖子而问之。风胡作“风湖”，北齐刘昼的《刘子》在《命相章》云“犹风胡之别剑。”以作风胡为是。风胡乃是昭王时人。

《汉书·艺文志》兵家阴阳有《封胡》五篇，原注云：“黄帝臣，依托也。”又《古今人表》列封胡于第二等上中仁人之列。传说黄帝之佐七人皆懂兵法，若风后、力牧、常先、封胡之辈。是封胡为黄帝臣，与风胡不是一人，《通典》引《李卫公兵法·守城篇》言：“其后韦孝宽守晋州，羊侃守台城，皆约封胡子伎巧之术。”似唐时《封胡》五篇尚存，故人得传其伎。

《越绝书》卷十一引风胡子曰：“夫玉亦神物也，又遇圣主使然，死而龙

① 黄宣佩：《略论我国新石器时代玉器》，载《上海博物馆集刊》4。

藏。”视玉为神物。龙藏谓如龙之潜藏。古人祭玉之制，见于《山海经》者计有：瘗、沉、庋悬之异。又有曰：“婴者”，郭璞注谓“陈之以环祭，是则不入土。”瘗或用百瑜（《西山经》），婴则百珪百璧。其不埋者或谓之投（《北次二经》、《中次二经》）。当祭礼用婴玉、投玉置于地面者后代均无存焉。风胡子所谓龙藏，殆即指瘗之礼。《诗·云汉》：“上下奠瘗”。《周礼·司巫》：“守瘗。若蕴诸地下，何守为?”《尔雅·释言》：“瘗，幽也。”赖埋之于幽，故玉器得以不断出土。其所以为神物者，观夫余杭瑶山之祭坛，琢兽面纹之琮或管，便有 38 件之多，其神重瞳四眼，戴羽冠之胜。古代司玉有神，《山海经·中山经》：“和山三十八……其中多苍玉，吉神泰逢司之。”此即司玉之吉神也。

《尚书·顾命》：“越王五重：陈宝、赤刀、大训、弘璧、琬琰在西序。”马融注：“越地所献之玉。”周成王时，“越玉”已成为古物宝器。自 1936 年初发现杭县良渚之遗物，继之 1986 年良渚墓葬出土玉器七百余件，年代推至公元前 3200 至 2200 年。此外江苏吴县草鞋山、余杭大反山、上海青浦福泉山各地大量玉器出土，太湖区域古文化灿然大明，正以美玉为表识，“越玉”之嘉名，得以肯定证实。我在美国 Freer 美术馆看到大批玉器为 1917 年购入者，多属良渚遗物，其环璧镌刻日月记号与图形，与山东大汶口文化实互相衔接。

中国古代称玉为石之美者，许慎《说文》玉部所记玉之专名以外，有石之次玉者，石之似玉者；以玉隶于石之品属，玉器归纳于石器之中，说亦可通。风胡子特标出以玉为兵，我人观殷代（妇好墓即其一例）出土之玉戚，刃有钼牙，瑰玮矞皇，而玉戈尤夥，可证其说之非妄。卜辞所载，用玉、[illegible]玉称珏，不一而足，又言取玉于龠（和）于甘，产玉之地，尚有可考；而地名之字从玉旁者，如，瓃（�）、玫、瓙，惜其字犹不能辨认，莫悉其地望所在。殷人对玉智识之丰富，更非今人所能想像。

古时玉有专籍，《离骚》“岂珵美之能當。”王逸注引《相玉书》言：“珵大六寸，其耀自照。”戴震云：“珵，玉笏之首，郑康成注《礼》引相玉，珽玉六寸，明自炤，是也。”则以为珽，然《类篇》“珽为大圭长尺二寸。”珽为珵之或体。《相玉书》汉人每援引之，惜已久佚，风胡子论剑而涉及玉，古玉遗说，存十一于千百，其可宝贵又岂在玙璠之下也哉！

由牙璋分布论古史地域扩张问题

——南中国及邻近地区古文化研究国际研讨会开幕演讲*

这次会议的中心为南中国与邻近地区古文化交流，特别以彩陶和牙璋为焦点。把牙璋作为独立研究是古器物学的一桩大事。过去由于对文献的记载未能认真了解，牙璋的定名尚没有作最后的肯定。幸而龙山文化遗址和三星堆遗物出了许多不同形态的带钼牙的玉璋，帮助我们作进一步的比较研究。

1991年12月我去越南参加远东学院90周年的庆典，取得更多的成果。作为第一个发言，我介绍牙璋在国内外的分布，引起越南考古学界的兴趣，何文瑨教授亲自为我翻译成越语，促进了牙璋研究的交流活动，加上邓聪各位专家的努力，中国、日本、越南及美国等学者的支持，遂有今天的盛会。这次是以环绕南中国及邻近地区古文化引起的各种问题的一个国际性研讨会，考古学家与古史学家携手热烈参加，踊跃提供论文共52篇，可说是香港学术界史无前例的一次会议，这本论文集赶得及在开幕前印出，还是了不起的贡献。①

* 此文原刊《潮学》，2期（1994年6月），13～14页；并收入黄挺编：《饶宗颐潮汕地方史论集》，84～86页，汕头，汕头大学出版社，1996。

① 所述论文集指邓聪编：《南中国及邻近地区古文化研究——庆祝郑德坤教授从事学术活动六十周年论文集》，香港，香港中文大学出版社，1994。

我们看书中《中国越南牙璋遗址位置分布》图表[1]，国内外共22处。广东地区，以前林巳奈夫记录一件即增城外红花林出土，杨式挺认为这是广东出土文物之最像牙璋者。又有东莞村头的牙璋。我现在要增加广东省揭阳市一件，合上共23处，为分布图添上一地点。揭阳市在70年代有一些石圭石璋出土，1973年该县仙桥公社山前村出土一石璋，灰色沙板岩，长28公分，宽5.6公分，厚约1公分，无阑，上端凹刃分，距下端7.5公分处有穿孔，通体磨光，现藏揭阳市博物馆。凹刃形状，与石峁、三星堆的牙璋极为相近。

牙璋的分布，目前所知，以山东龙山文化临沂大范庄的发现及海阳司马台为最早，特别是无阑或小阑，形制古朴。次为陕西二里头文化的神木石峁，上有齿，面有刻纹；及偃师二里头的长达48.1公分的大牙璋出土，带有成排的钼牙，成为典型的牙璋，证知夏代已有此类礼器。二里冈文化边缘的郑州和三星堆牙璋的发达，说明商代远到西南地带此类瑞玉的普遍使用。广汉祭祀坑出土铜人作双手拱握羊角形凹刃牙璋跪地祈求状，知牙璋可以手执而不止于佩带。自香港大湾出土牙璋以后，引起大家的注目。其他福建漳浦、湖北黄陂、湖南石门各处零星发现的牙璋逐渐有人重新报道，而越南出土牙璋四件过去尚少报道，其最完整者钼牙成列，与二里头、郑州（杨石村）、许昌（陈村）及三星堆之典型牙璋完全一致。由牙璋发现地点观察，东濒黄海，南至交州及闽、粤海隅，都有牙璋传播的足迹。

这使我想起半世纪前顾颉刚先生（1893—1980）创办《禹贡》半月刊时候，他写了一篇文章《古史中地域的扩张》[2]，认为时代愈后，历史传说对地域的知识愈加扩大。因此，《尚书·尧典》“宅南交”一类的记载乃是出于汉代人的观念。当日谈古史的人们无不受他的影响，把三代地域尽量缩小，因此谈殷代地理也只局限于大河南北。幸而频年以来考古事业的发展，令人看法完全改观，证明商代遗址的分布东至辽宁内蒙古，西及四川，南及湘赣。据彭邦炯初步统计，有181个县市。[3] 现今我们看牙璋的分布又推进一步，更远到南海和交趾了。可见《淮南子·泰族训》所称商人疆土：“左东海，右流沙，前交趾，后幽都”，完全符合事实。顾先生过去的狭隘观念，应该重新检

---

① 此图全名为《中国越南出土牙璋遗址位置分布》，刊于邓聪编《南中国及邻近地区古文化研究》一书之封底内页。

② 顾颉刚：《古史中地域的扩张》，载《禹贡》一卷二期（1934年3月），216页。

③ 彭邦炯：《商史探微》，180页，重庆，重庆出版社，1988。

讨。我曾写过一篇《论古代香药之路》[1] 提出卜辞有地名郁方[2]，郁即是香草的郁鬯。《水经注》引东汉应劭《地理风俗记》说："郁，芳草也，百草之华，煮以合酿黑黍，以降神者也。或说今郁金香是也。"郁方当为后来的郁林。乳香药主要产红海沿岸，由西南传入，广州南越文王墓及广西贵县已多有出土。贵县即汉时郁林郡治所在。殷代的郁方可能即此。如是说来，殷人势力已及于西南地区，牙璋从蜀地输入南越与雒越是没有困难的，何况蜀王子安阳王与尉佗屡有军事交涉，先时"蜀王子将兵三万讨雒王"（《水经注》引《交州外域记》），经雅安西昌而建国于越南。蜀与雒越及南越尉佗当日构成三角对峙局面。种种迹象所启示，我人对于古代南海与内地关系的理解，尚有待于深入探索；但牙璋的发现无疑是提供一重要物证。

尚有一二事，附带在此提及：

璋的使用，与告成功有点关系：《太平御览·宝部六》引《吕氏春秋》曰："成功用璋"。今本《吕览》无这一句。孙诒让（1848—1908）《籀庼述林》引段成式（803—863）《酉阳杂俎》述九玉云："安平用璧，兴事用圭，成功用璋。（下略）。"这应是《吕览》的佚文，可以帮助对璋之用途的了解。

又三星堆牙璋的图案，非常有趣：陈德安先生的文章作深入的剖析和解释，最特异的是山岳上山腰两侧的巨掌，陈文说是火正黎之手，但没有证据。[3] 我猜想必有其他意义。扬雄（公元前 53—公元 18）《河东赋》云："河灵矍踢，掌华蹈襄。"薛综注张衡（78—139）《西京赋》的"巨灵赑屃，高掌远蹠"二句说道："河之神以手擘开其上，足蹋离其下，……，手足之迹，于今尚在。"所以置牙璋于山侧，加上手掌，可能表示凹刃的璋即为开山的神秘工具，用掌来擘山，河东有巨灵的传说，意者古代蜀国亦有同然。用璋祭山之礼见于《山海经·南山经》，可能古代人们认为牙璋还有这种开山的作用。然乎否乎？谨贡愚见，以待扬榷。

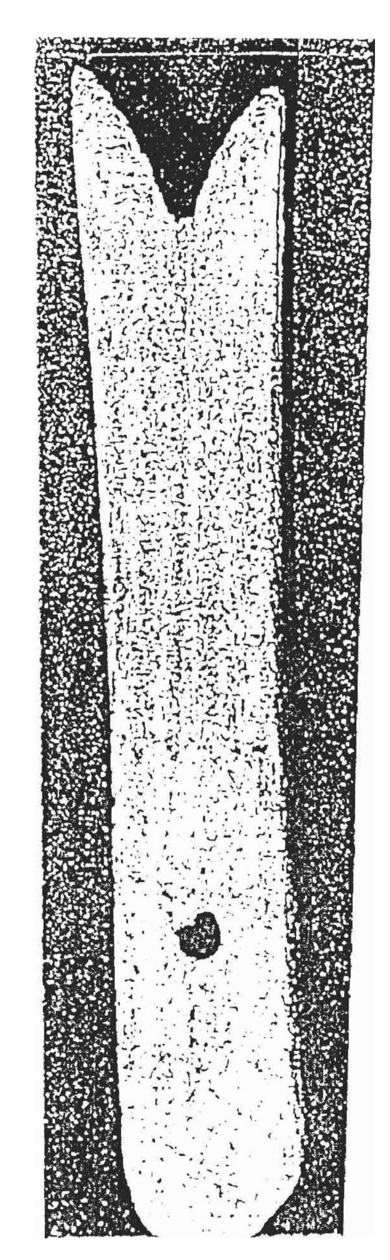
揭阳石璋之发现，为考古学研究提供重要的依据。谨向提供照片资料的揭阳市博物馆深致谢意。

---

① 饶宗颐：《论古代香药之路——郁与古熏香器》，收入北京图书馆敦煌吐鲁番学资料中心编：《敦煌吐鲁番学研究论集》，373～377 页，北京，书目文献出版社，1996。

② 见郭沫若主编：《甲骨文合集》，第 3 册，780 页，5426 片，北京，中华书局，1978；第 7 册，2761 页，20624 片，1980。

③ 陈德安：《试论三星堆玉璋的种类、渊源及其宗教意义》，见邓聪编：《南中国及邻近地区古文化研究》，87～99 页。



广东省揭阳市仙桥公社山前村出土石璋

由牙璋略论汉土传入越南的遗物

一

1992年12月，法国远东学院90周年纪念学术讨论会在河内举行，我是第一个发言者，报告牙璋在中国内地及沿海分布的情况。并放映香港大湾出土牙璋的经过，由邓聪报道。由于越南考古家的美意，赞同合作研究。此次牙璋讨论会的举行，成为考古学界一桩盛事。河内多年以来，考古工作成绩斐然。已发现有四枚牙璋，其中一件是在红河沿岸永富省地方采集所得，其狭长多齿歧尖的牙璋与偃师二里头的48.1公分的典型璋，非常接近，应该属于早商的遗物。越南的牙璋，何文瑨（Ha Van Tan）教授已有详细研究的论文。这四件牙璋，可归纳为两类型。第一类只一处有阑而齿状较弱，形似圭而刃微凹，其一刃残缺而孔特大，此为近似龙山期较朴素的牙璋（图D：六）。另一类为精制的牙璋，两处有阑。其间有锯齿五排，阑上一处带小齿，饰有若干阴线弦纹与二里头、郑州及三星堆是一脉相承的作风（图D：一一）。又一件仅存阑部及下面片段，此类当为典型早商之物，后来传至南方者。它是当地的制成品，抑从华夏传入的礼器？一时不易解决。我认为殷人的势力已远及东南亚群岛，我们看入贡的巨龟，有马来大龟，近期英伦剑桥所藏的卜甲经E. N. Arnold鉴定，属于棕褐巨龟，为分布于缅甸至印尼的一种大龟。这些事实是很值得注意的。

二

越南的东山文化，其遗物中有若干确系来自汉土。河内出版 1982 年第 1 期的 *Khao CôHoc*（考古学），何文瑨论文中提及的两件器物，一件铜镈戈和一件铜钁，上面都有汉土文字，均是重要例证。河内的铜镈戈据何氏摹绘如图 1—1：(4)。最巧合者，在湖北战国楚故都纪南城 16 公里荆门十里铺镇的包山岗四号墓出土铜镈戈二件，其一胡上铭文五个字，有三个与此戈完全相同（图 1—1：(2)）。[①] 虽然河内戈的形制不及包山戈的精美，基本上是同一风格，可以断定该戈必是楚器绝无疑问。其字形微异者，河内戈，包山戈作。与包山戈类似的戈尚有多件。

常德德山楚墓所出之戈，周世荣于所著《湖南楚墓出土古文字丛考》[②] 有考证，略谓："常德棉 M35 出土，中胡三穿，胡部双面均铸有锋芒毕露的棘字与燎字等（图 1—2：(5)），其中待考。"其第一字，周氏释为棘，引《小尔雅》："棘，戟也"为说。余按：金文棘亦作，《金文编》一一四五引《㦤子棘鼎》，乃是人名。此处应解为姓氏名，不得目为戈戟之棘。常德戈的，数字叠用，惟与包山戈的必是一字，而繁简稍殊。如定此字为棘，应为棘氏之物。荆州纪南城出土有中（仲）戈（图 1—1：(1)），以朱朱为复姓，黄锡全说："如此边地区之茹茹氏，乞乞氏之类。"颇为近理。[③] 常德在湘西为五溪蛮之地，汉代为长沙武陵蛮，西接巴中，羌僰，颇疑棘或僰的异写。僰源出于羌。《汉书》多处称为"羌僰"，又称氐僰（《后汉书·杜笃传》），《史记·司马相如传·集解》："徐广曰僰，羌之别种也。"《盐铁论·备胡篇》："氐僰人、冉僰，嶲唐、昆明之属，抚陇西、巴蜀。"僰人出自氐羌。《汉书·地理志》："犍为郡僰道县"，引应劭曰："故僰侯国也。"《汉书·地理志》："越嶲郡，绳水出徼外，东至僰道入江"，绳水即今金沙江。秦时的僰侯国，在滇东北，今为四川宜宾。后来又有滇楚之名，僰人大量徙入滇，远至

① 详见《包山楚墓》上册，299、300 页；又部分拓本见《湖北出土商周文字辑证》，图版 170、273。

② 载《湖南考古辑刊》，1982 年 1 辑。

③ 《湖北出土商周文字辑证》：荆州地区采集，纪南城内出土，援长 16，胡长 12.1，胡有三穿，铭三字，173 页，僰戈条。

越南，故越南铜器受楚文化的濡染甚深。观越南山西出土铜匕首上的人形和长沙出土匕首上的人形正相仿佛。[1] 楚戈的传入，是很自然的事。现在的问题是这几件楚地出土的奇字戈，还无法读通，我拟定棘为僰，仍难解读全文，但无论如何，这一些奇字戈，必是从汉土来的楚器，是没有问题的。

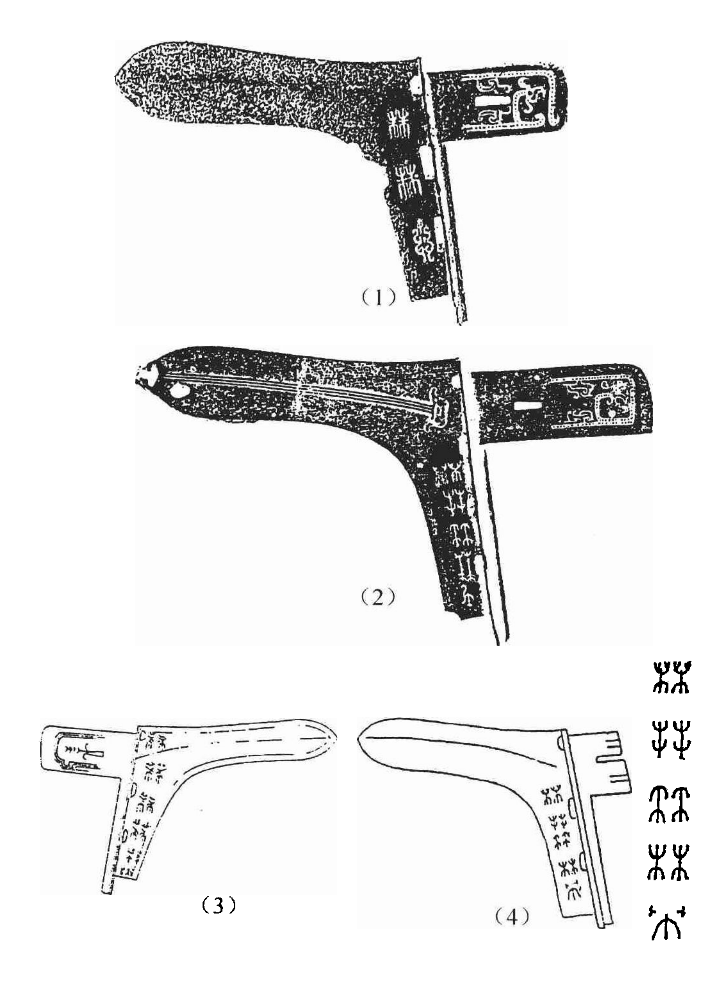


图 1—1：（1）荆州纪南城内出土[illegible]中（仲）铜戈　（2）荆门包山楚墓出土铭字铜戈　（3）常德德山楚墓铭字戈　（4）越南东山文化的铭字铜戈

① 阚勇：《云南古代铜鼓的首创者——僰人先民》，载《云南文物》，1980（9）。四川珙县《僰人悬棺墓调查记》，见《文物资料丛刊》2。

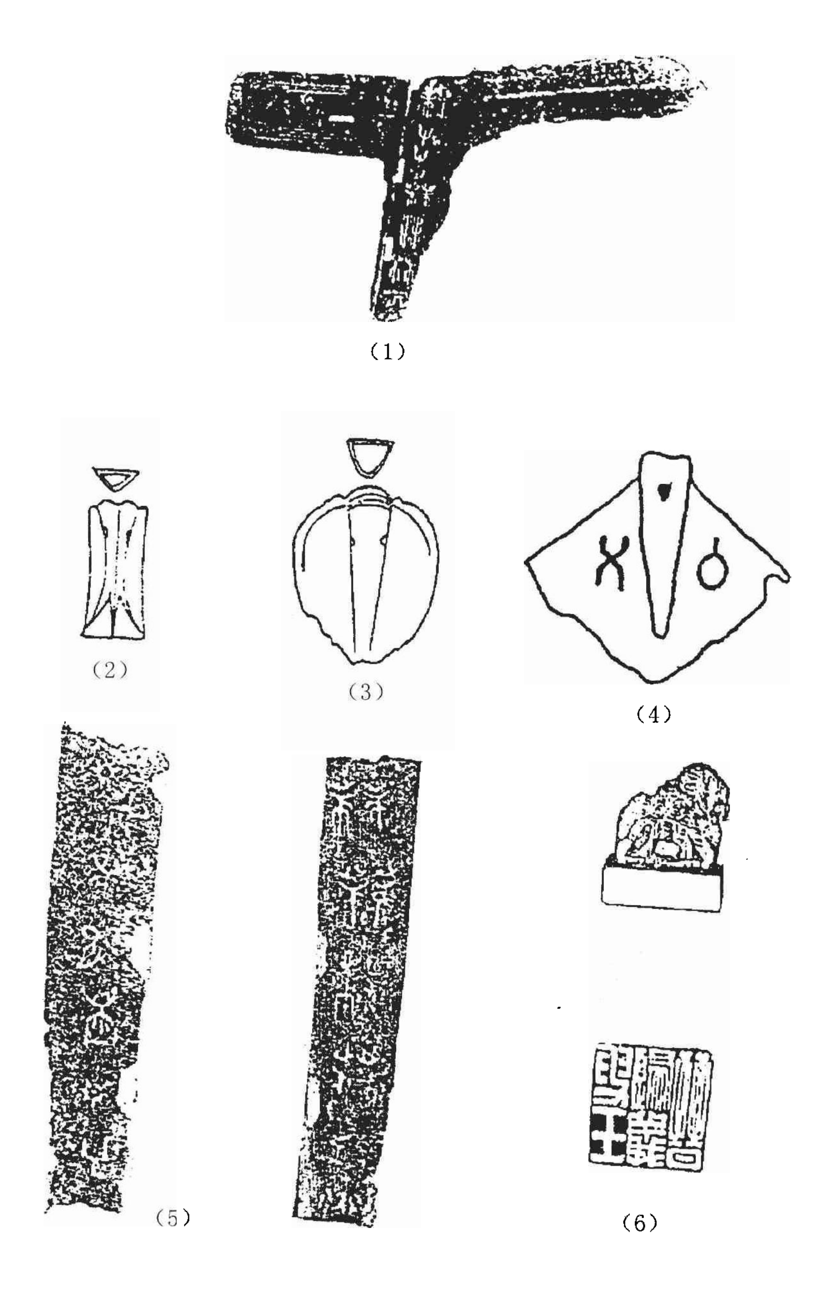


图 1—2：(1) 长沙 1952 年楚墓出土铜戈　(2)、(3) 云南李家山出土铜锄　(4) 越南铭字铜锄　(5) 湖南常德楚墓铜戈铭字拓本　(6) 越南清化省 Tat-ngo 出土“晋归义叟王”金印

1936年，越南北部清化的Tat-ngo地方，有金印出土，文曰“晋归义叟王”（图1—2：(6)）。[①] 叟夷活动在越嶲郡，为自川西至云南主要种族。《华阳国志》称：“夷人大种曰昆，小种曰叟。”彝族自称nisu、nesu，su意思是人[②]，为古羌语，已有多人考证[③]。叟王的金印，在越南出土，正说明西南夷与越南一向关系来往之密切。

三

何文瑨列举又有铜镬一件，可能为两汉之物。此一蝶翼状铜制农具，上镌□□二字，□亦作□，即工字，殷墟卜辞云：“自□（《甲骨文合集》一九四三二）入□（《怀氏等收藏甲骨文集》七九九）□受年（《甲骨文合集》九七九六）□可释邛。”四川西昌地区，汉代称邛都夷，《汉书·地理志》：“越嶲郡有邛都（县）”，又《西南夷传》以邛都为越嶲郡，后代川西云南有邛都七部。

□为乂字，意思即治。王莽改严道为严治，僰道为僰治。但邛乂地名未见，可能即邛都所辖。示其器为邛地所造。在滇西各地出土铜锄，习见有下列诸形。不作蝶翼状，亦未见有镌刻文字（图1—2：(2)、(3)）。[④] 此农具亦可能邛族人入住交州后所刻所制。但□字分明为工，以指邛甚为恰当，故必与汉人有密切关系。

从上述诸东山文化遗址所出刻有文字的各种器物加以推寻，无一不与汉土有深切关系。尤以棘字一系列之戈，目前所知，其出土地区集中在湘西和长沙、荆州一带，铭文都带有棘氏字样，僰人后来被封为僰侯，活动地域主要在犍为僰道（宜宾）。《华阳国志·蜀志》：“（保子）帝攻青衣，雄长僚僰。”青衣在雅安一带，自雅安至于黔西都有僰人足迹。棘之即僰，可备一说，还有待他日出土兵器以证实。越南之戈为战国同一族系之物，其为从汉土传入，

---

① 童恩正：《从出土文物看楚文化与南方诸民族的关系》，见《中国西南民族考古论文集》，205页，1990。

② 方国瑜：《彝族史稿》，20页。

③ 原载《印度支那研究会集刊》，卷11之2，1936，详拙文《越南出土归义叟王印跋》，见《固庵文录》，237页。

④ 参《云南青铜器论丛》。

李昆声：《云南牛耕的起源——谈尖叶状与宽叶状铜锄问题》，载《考古》，1983(3)；张增祺：《云南青铜文化的类型与族属问题》，见《庆祝苏秉琦考古五十年论文集》，北京，文物出版社，1989。

与晋叟王金印，情形相同，则可以断定。

至于精制有二阑及多齿之牙璋，决为商代之礼器，可能来自中土，以后证前，亦甚合理。古文献《淮南子·泰族训》说商人疆域："左东海，右流沙，前交阯，后函都"，交州在殷人势力范围之内，并非夸大的说话。[①]

原载《南中国及邻近地区古文化研究》，香港，中文大学出版社，1994

① 彭邦炯：《商史发微》，190页。

从浮滨遗物论其周遭史地与南海国

一

浮滨类型遗物的分布，现在所知已有四十多处，在潮州地区，潮州市梅林湖出有原始兵器的直援石戈与软陶共存，时代约为夏商，比饶平浮滨为早。浮滨遗物是1974至1976年先后在该地的塔仔山和顶大埔山等处所发现。顶大埔山所出的铜戈，长19.5公分，援长13.3公分，铸作粗糙，被认为目前广东出土较早的青铜器。[①] 浮滨类型的特征为陶器施釉，年代先于夔纹陶，其条纹与加釉情形近于江西吴城；复有刻符共20种。其有阑石戈复与吴城二期石戈相似，大口尊、豆器形风格则与河南二里冈所见略近。觯形壶更与殷墟西区出土之陶觯极为接近，故其年代被定为晚殷及早周，虽尚有不同意见，大体已为一般人所接受。

浮滨出土大批石镞石刀石戈。石戈有锋芒犀利的，其形制从援部平滑至隆脊有棱，从无阑到有阑，反映该地区兵器制作之演进过程及当日战争之频数。[②] 普宁、大埔出现援部作弧形的石戈、惠阳地区的石戈及香港石壁、深湾

---

① 遗物形状见林业强编：《广东出土先秦文物》，204～205页，香港，香港中文大学文物馆，1984。

② 同上书，204～209页。

的精致石戈与三角形石矛是否受到浮滨类型的影响，其与河南商代石戈类似之处，有待于精细比较研究。

1985年6月，揭阳中夏村发现战国墓，出土铜剑及铜矛各一件。铜矛的形状，据《揭阳文物志》记录："矛长十四公分，中间起脊，断面呈四棱形。柄一面铸'王'字徽号。另一面铸UE两号，矛身铸'1L◣⊃y'，背面纹饰及/ \符号。"（50页）可惜所附图版模糊难辨。查带着"王"标记的器物，有戈、斧、篾刀等，在广东西江流域之德庆、肇庆、四会、广宁、罗定多见之。论者认为带此类王字纹的兵器，若长沙出土之越王矛，邵阳之王字形矛，说明其先起源于越国而后来流行于百越各地。

浮滨釉陶在口沿与肩部多刻有符号，有人统计共20种记号。我以前曾作过研究：

同于上海马桥的：八 人 川 コ H ツ 三 X

同于吴城的：二 ∩ 仌 川 X

同于广西平乐的：二 コ H + X ↑

同于肇庆松山的：> − <

同于香港石壁的：H X

广东始兴白石坪山及增城西瓜岭陶器符号计45种，相同者亦不少。这说明与吴越古文化关系的密切。最特别的是现藏于广东博物馆浮滨巨型彩釉的大口尊，上刻王字，同样标记又有三件，似乎表示浮滨在殷周之际曾经是属于越族的一个王国。

细考带有王字的越式兵器，在湖北出土的便有下列各地：

地点	兵器及文字	见于黄锡全《商周文字辑证》页数
郝 穴	王字矛	172
纪南城	王字书刀	172
大冶县	王字矛	17
天星观	[illegible]（王）字矛	159
江 陵	王字匕首	169
楚皇城	王字画印	68

南越王胡墓出土的银带钩，其上亦著一"王"字。可见楚、越地区称王之众。赵佗上书汉文帝，说明他何以要称帝的理由，正因为闽越与西瓯各地的蛮夷，只有数千人，亦纷纷称王。因此他亦窃号以自娱。饶平浮滨和揭阳地古时应

属闽越，西江流域属于西瓯，此数处陶器、兵器上面多刻王字，正是当日称王之证据。故知赵佗所说都是事实。《汉书·景武功臣表》："下鄜侯左将黄同，以故瓯骆左将斩西于王功侯七百户。"① 是赵佗时犹有西于王，观佗上书言："西有西瓯，其众半赢，南面称王。"四会、罗定等地陶器均有双钩王字纹，很可能即西于王国的遗物。

二

《史记·越王勾践世家》记："楚威王兴兵而伐之，大败越，杀王无彊，尽取故吴故地至浙江，北破齐于徐州。而越以此散，诸族子争立，或为王，或为君，滨于江南海上，朝服于楚。"② 其实威王时，越虽溃散，而其国尚存，分散多处。证以上举刻着"王"字之兵器，及揭阳之战国有王字之铜矛等物，知其族余孽仍活动于各诸侯之间。最明显的记载为《水经注》引《汲冢竹书》："魏（梁）襄王七年四月，越王使公孙隅来献乘舟……箭五百万，犀角象齿。"《史记·秦本纪》云："（秦）惠王卒，子武王立，韩、魏、齐、楚、越皆宾从。"③ 据此，秦武时，越仍与诸大国通使，秦武元年即周赧王五年。魏襄七年一条，《通鉴》系于赧王前之显王三十五年（公元前 334 年）胡三省注"国于海上"一句云："汉之瓯、越，闽越、骆越其后也。"④ 无异指越溃散后，分而为百越。至于公孙隅事迹，明时粤先贤欧大任著《百越先贤志》为之立传，略云：

> 越王无彊为楚所败，其子孙避处江南海上。周赧王时有自立为王者。隅以无彊初避楚，居东武有怪山浮来，镇压其地，因名东武山，乃往相度南海，时依山筑南武城以拟之，而越王不果迁。时三晋惟魏最强，越王与魏通好，使隅复往南海，求犀角象齿以修献。久在峤外，乃得诸琛并吴江楼船、会稽竹箭献之魏，魏乃起师送越王往荆、栖之沅湘，于是

① 班固：《汉书》卷十七《表》五《景武昭宣元成功臣表》，657 页，北京，中华书局，1962。

② 司马迁：《史记》卷四十一《世家》十一《越王勾践世家》，1715 页，北京，中华书局，1959。

③ 同上书，卷五《本纪》五《秦本纪》，209 页。

④ 司马光：《资治通鉴》卷二《周纪》二《显王三十五年》，66 页，北京，中华书局，1956。



南武疆土为越贡奉邑，称雄交南矣。[①]

这段记载不知取自何书。所谓“奉越王往荆、栖之沅湘”。盖赖魏师之助重整旗鼓，长沙出土有越王矛、邵阳出土越系兵器“王”字矛，足证此说之非诬。又广州出土有南武城砖及越王宫砖，则公师隅筑南城一事，亦可覆按。[②] 南武城之建，即出自公师隅计策，其时越人兵力所届，及于南海。

越之后代，在汉初复有南武侯织。《汉书·高帝纪》：“十二年，诏曰‘南武侯织，亦粤之世也，以为南海王。’”[③] 《通鉴》亦著其事。[④] 南武侯之南武一名，当与广州的南武城有关。赵佗降汉在高祖十一年。他接受陆贾的劝告……说他本是“中国人，亲戚、昆弟、坟墓在真定，……欲以区区之越，与天子抗衡为敌国，祸且及身矣!”“今王众不过数十万，皆蛮夷，崎岖山海间，譬若汉一郡耳，何乃比于汉?”陆贾遂拜佗为南越王，令称臣，奉汉约。[⑤] 其时南海悉为尉佗所据，汉封织为南海王，文颖谓“遥夺佗一郡，织未得王之”。但织既受封，必有封国。蒙文通在《越史丛考》中认为“既名南海，则仍当于后之南海郡求之，既言织亦越之世，自当为勾践后裔。”引全祖望《经史问答》谓其当在汀、潮、赣之间，庶几近之。[⑥]

朱维干、陈元煦著《闽越的建国及北迁》一文中说：“他的封地南武，究竟在何处?《长汀县志》记载为今武平县地。饶宗颐在《潮州志》的《大事志》上说：潮安和饶平两县交界，有地曰南武崃。可能是南武侯封邑的故地。南海王国大约建立在汀、潮、赣之间，这样的推测，离事实总不会太远。”[⑦]

今年春天我到过饶平调查，南武崃有“草南武”与“石南武”两处，草南武属凤凰山脉，高度884公尺；为饶平第二号高山，东南接樟溪，西毗连潮州市之意溪镇。石南武是草南武之前列，山顶大石俗传为韩湘子的脚迹，究实无据。此地所以称为南武，我以前怀疑因汉初南武侯织而得名。1982年

① 欧大任：《百越先贤志》，卷一，13页下～14页上，台北，商务印书馆，1980。

② 参温丹铭：《广州城砖考释》，载《中山大学文史研究所月刊》第2卷3、4期合刊及《广东通志刊传》卷1《公师隅传》按语。

③ 《汉书》卷一下《纪》一下《高帝纪》下，77页。

④ 《资治通鉴》卷一二《汉纪》四《高帝十二年》，406页。

⑤ 同上书，《高帝十一年》，396页。

⑥ 见蒙文通：《越史丛考》，42～43页，北京，人民出版社，1983。

⑦ 朱维干、陈元煦：《闽越的建国及北迁》，见百越民族史研究会编：《百越民族史论集》，123～124页，中国社会科学出版社，1982。

饶平文物普查，在樟溪镇马山湖水库南武崃西山陂出土石矛一枝，尚难说明与南武侯有什么关系。

蒙文通谓："《汉书·地理志》南海郡揭阳县，莽曰南海亭，亭名南海，地望正合，宜即故南海王国也。"[1] 蒙氏取王莽之南海亭以证武侯织之南海王国，甚有说服力。先是1977年，揭西县坪上区南森乡赤岭村，农民蔡剑裕掘得铜矛一件、铜钺二件，前于此若干年，卜瑞德医生在此亦掘得大量陶器及铜剑铜刀玉璧等物，铜刀柄上刻有"秦"字，原物被携往外国不得踪迹。黄朝凡据此一事作《河婆古城考证》[2]，刘念兹附和之，著《南海王国遗址笺释》[3]，援引蒙文通说为佐证，认为汉初南海王国的古城遗址即揭阳之河婆镇。

今按：揭西铜刀上有秦字，可能是秦时南下戍卒携来之兵器，与汉初南海王国毫无关系。南越王墓出土有十年张义戈，江西遂川县左溪河岸1976年出土一批秦代兵器其中带有铭文："廿二年临汾守𤸫、库系工歍造"，据彭适凡考证，为秦始皇二十二年物（《江西先秦考古》，248页），这些确是秦世兵器，当同为戍五岭时留下之遗物。况汉时揭阳县治，无法证明其必在河婆，以秦证汉，似拟不于伦，故黄、刘之说，尚非通达之论。

三

郭子章《湖中杂记·沿革考》云："（宋）元丰之制，潮止二县（即海阳、潮阳）乃置揭阳县，初卜治留黄村，至绍兴二年，改卜于玉窖村，始有三阳之称。"留黄村即𡍼隍，宋时复置揭阳县，初设治于此，未闻有治于河婆之记录，知黄君之说非有充分根据。明代潮州志书，郭子章在上举《潮中杂记》卷九《郡邑志补》有"南海亭"一条，引《水经·泿水注》云："员水又东南一千五百里入南海，东历揭阳县，王莽之南海亭而注于南海也。"以后顺治《志》照录之，《潮志》首引王莽南海亭以指揭阳县，盖自郭子章始。

① 参《资治通鉴》卷一二《高帝十一年》，43页。

② 见《揭西文史》，1985。

③ 载《汕头文物》，1984（12）。

秦汉之揭阳县等于整个潮州领域而更为广阔，奄有闽、赣之地。《通鉴·始皇帝二十五年》："王翦遂定荆江南地，降百越之君，置会稽郡。"胡三省注："秦会稽郡治吴县，兼有今闽越、两浙之地。"[①]《史记·秦始皇本纪》作"降越君"。《正义》云："楚威王已灭〔越〕其余自称君长，今降秦。"[②]是秦时闽越应属会稽郡所遥领。汉初高祖、孝惠乃分封诸君长为王，而越祀实未绝。

据《史记·东越列传》，高祖五年（前202），复立无诸为闽粤王，王闽中故地，都东治。高祖十二年，立南武侯织为南海王。孝惠三年（前192）立摇为东海王，都东瓯，世俗号称东瓯王。[③]汉初对诸残余越人的政策，是把它瓜分为三处：先后分封为闽越、南海、东海三王国，而南海与东海遥遥相对。南海王不言都治所在，令人煞费考证，以揭阳县当之，大抵可信。由于南海王屡次反叛，史书所记，几乎是一片空白。除《汉书·高帝纪》、《通鉴》之外，《史记·淮南王传》引张苍奏及《严助传》略言之。[④]知其最后"以军降，被处于上淦"。则南海王辖境应及于江西。《舆地纪胜》卷三十四："上淦即临江军之新淦县"[⑤]。即今时出土大量商代铜器之地。胡三省注《汉志》："豫章郡有新淦县"。应劭注："淦水出上淦，盖淦水之上流也"。此即南海王贬所之上淦也。

西汉时，南海王国亡之后，揭阳县一度确属于闽越王，"建元六年（前135）闽越王郢发兵拒汉，其弟馀善持鈠杀之，汉因封馀善为东越王，另立繇为王，以奉闽越之祀。"故知郢之时，揭阳必属闽越王所辖。迨元鼎六年（前111）汉击南越，馀善以东越王上书，请出兵为助，史书记载他的兵至揭阳，以海上风波借口，持两端按兵不动。这时的揭阳可能仍在闽越王繇的管辖之下。前此南海王织所封本在揭阳县境，由于屡次反叛，其地后来遂为闽越所奄有。唐《十道志》说："潮州，潮阳郡，亦古闽越地。"[⑥]所言是可信的。秦汉时还未有"潮州"的名称，仅名"揭阳县"，现在我们研究浮滨文化遗存分布于粤东与闽西，恰巧是闽南方言的区域，要寻找汉初南海王国的所在，此中正可透露出一点消息。

1993年9月1日

---

① 《资治通鉴》卷七《秦纪》二《始皇帝二十五年》，232页。

② 《史记》卷六《本纪》六《秦始皇本纪》，234～235页。

③ 参《史记》卷二四《列传》五十四《东越列传》，2979页。

④ 同上书，卷一一八《列传》五十八《淮南衡山列传》，3077～3078页。

⑤⑥ 蒙文通：《越史丛考》，43页所引。

浮滨文化的符号

一、引言

岭南学院的前身是岭南大学，我和这两间大学都有深切的宿缘。我的早期著作，整理先君遗著的《潮州艺文志》先后于1935年、1937年分两期专号在《岭南学报》刊出[①]，我又于1995年接受岭南学院颁授人文学博士学位，有这双重因缘。现在《岭南学报》要步武《燕京学报》的后尘，准备复刊，门人马幼垣教授主其事，向我索稿，并且声明必须以潮州有关涉的论著作题目。我经过许久的考虑，到了最近才决定采用这一论文，聊答雅意。

本年（1999）农历正月初八日（即2月23日）我去广东揭阳县博物馆。馆设在有名的学宫。承副馆长林戊源、孙淑彦，及当地文化领导李衍平、陈作宏诸先生的款待，得以饱观馆藏和出土一些文物，非常高兴。我在近著

---

① 此著就先君遗稿补订而成，三十年代在《岭南学报》发表时，范围自经部起至集部明人集止，别为十三卷，分刊两期专号。第一部分为前七卷，见四卷四期（1935年9月），1～213页；第二部分为随后六卷，见六卷二、三期（1937年9月），1～236页。后来此作成为我总纂《潮州志》（汕头，潮州修志馆，1949）时的《艺文志》，并补完清人集；前见《岭南学报》部分亦添入初刊后的新者。此作近更刊为单行本：饶锷、饶宗颐著《潮州艺文志》（上海，上海古籍出版社，1994）。此书自经部至明人集，据《岭南学报》本复印，清人集部分则用《潮州志》本重排。此事讲得详细点，以示我和《岭南学报》的因缘由来久远。

《汉字树》补记[①]，提及《华学》2期（1996年12月），曾骐、邱立诚、吴雪彬三先生合写的《仙桥石璋》一文，引述 [illegible] 形符号（124页）。当我在揭馆看到三件陶片原物以后，始恍然发觉曾文所摹绘，有点失真，有重新仔细讨论的必要。

二、浮滨文化简释

所谓“浮滨文化”是指饶平县浮滨区塔仔金山出土的遗存，以“浮滨”命名的考古学史前文化的一个文化名目。从1974年在该地大埔山出土遗物近三百件，以后在邻近地区包括广东的普宁、揭阳、丰顺、大埔，和福建的南靖、诏安、漳浦、龙海、平和、华安等地都陆续发现有浮滨类型的遗物。甚至香港，近年亦有浮滨型文物出土。它分布的地区，从闽南、粤东，及于香港地域。文化层的碳14年代数据大约在前1440—前920年的年代范围。曾骐、邱立诚诸位考古家有关浮滨的论著甚多[②]，我在这里不拟详述，简单地说，浮滨遗物相当于殷商时代。

现在先谈石璋，曾骐等在《仙桥石璋》文中对于仙桥二件石璋的形状与“牙璋”的用途都有很详细的说明、报道。这二件石璋，一有孔而一无孔。有孔的27.9公分×5.6公分×1公分，无孔的25.5公分×6.2公分×1公分（图1、2）。该二件石璋都在揭阳仙桥出土。记得1994年2月在中文大学中国文化研究所主办的“南中国及其附近地区古文化研究国际研讨会”上，我首先发言致开幕词，提出《由牙璋分布论古史地域扩张问题》，附带提到揭阳仙桥的有孔石璋，为该次会议印发的论文集内的牙璋遗址分布图，增加了揭阳一个新地点。我的开幕词在香港还没有正式公布，现在发表作为本论文的附录。

曾骐指出仙桥石璋Ⅱ和四川三星堆神树上所挂的金箔包裹的璋形物，有相似之处，今再将三星堆的鱼形首饰包金箔的璋同时印出，以资比较（图3)。[③]

---

① 饶宗颐：《符号·初文与字母——汉字树》，188页，香港，商务印书馆，1998。

② 特别是邱立诚、曾骐：《论浮滨文化》，载《潮学研究》6期（1997年10月），19～34页。

③ 朝日新闻社编：《三星堆——中國五千年の謎》，110页，东京，朝日新闻社，1998。

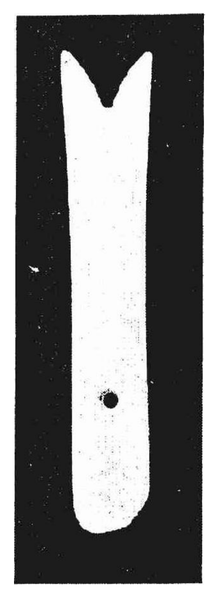


图1

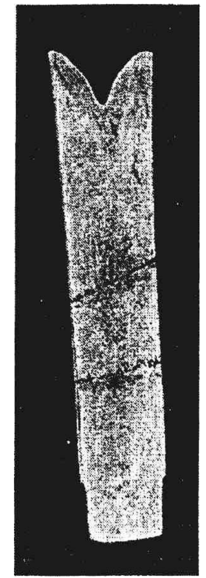


图2

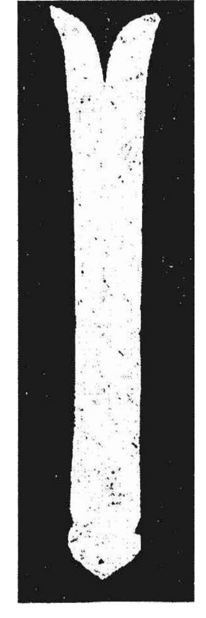


图3

三、与石璋有关诸问题

牙璋之有孔，分明是准备用绳穿引用以悬挂。《山海经》记载祭山之礼，多悬以吉玉。《尔雅·释天》："祭山曰庪县"。郭璞（276—324）注："或庪或县，置之于山。《山海经》曰县以吉玉是也。"陆德明（约550—630）《经典释文》："庪，本或作庋，又作攱。"《集韵》上声四纸："祾、祈：祭山名。或作祈，通作庪、庋。"

三星堆的璋形物刻绘受祭之山左右有手掌，我尝引用《西京赋》的巨灵手掌以解释之（图4）。[1]

古代诅告对方亦用玉，《秦诅楚文》云："敢用吉玉瑄璧，及其宗祝邵鼛，懒告于丕显大神……"诅是明誓时告于神明使加罪于控告的对方。晋国侯马盟书，书写于玉器上，所用有圆形与圭状，即珪璧之属。三星堆祭祀刻绘人持璋跪地以刃前向，想其致祭时必行诅告。

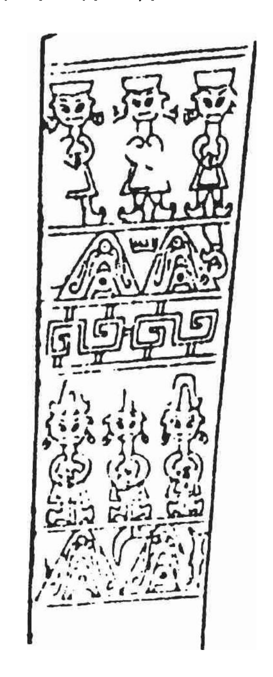


图4

① 朝日新闻社：《三星堆》，217页。

四、浮滨文化的符号及其有关问题

次谈符号。浮滨文化，最特色是陶器上面的刻符或文字，大抵多刻于肩、腹部和豆把之上。有少数刻于口沿侧。邱立诚曾举出见于大埔墓葬的刻符（文字）有30个，详见《文物》1991年11期。[1] 我以前见过浮滨大口尊，口沿每见“王”字，曾提出与“汉代南海国”或有关系的论见。[2] 邱君谓：“饶宗颐教授认为‘王’的标记似乎表示浮滨在殷国之际曾经是属于越族的一个王国，这个意见很有见地。浮滨文化的这批刻符，看来不纯粹是记数符号，肯定其中已有的具有指事意义。”[3] 我现在再就新见到的揭阳这一符号进一步加以讨论：

曾文摹写的符号，原形实在应如下列：记号在口沿之下，有二个幸存保留口沿线位，故较准确。另一残文，只剩二道分线，但可依上面二文，予以复原。此类符号，不是刻划，而是浮雕使其笔划突起，值得注意。

陶片出土地点为（赵）埔田梅林山，其一出于云路；参看所附地图（图5）。

浮滨遗物，经二十年来学人的研究，已一致承认时代属于殷商。

殷甲骨文中有一不识之字，其形与此[illegible]颇相似。但十字形为正面。其卜辞云：

☐申贞[illegible]于——〔下残〕（《小屯南地》[4]，#三五九四）（图6）

又羌，尞军

己未……不降永

① 该文即广东省博物馆、大埔县博物馆《广东大埔县古墓葬清理简报》，见《文物》1991年11期（1991年11月），14～26、13页。墓葬刻符30种有详细表列，见18页。《文物》唾手可得，不复制。至于《文物》此文之著作权，据邱立诚等所著《论浮滨文化》之注〔16〕，文实出邱之手，则应注明。

② 饶宗颐：《从浮滨遗物论其周遭史地与南海国》，收入邹兴华编：《岭南古越族出土文物集》，80～83页，香港，市政局，1993；并见黄挺编：《饶宗颐潮汕地方文化史论文集》，76～83页，汕头，汕头大学出版社，1996。

③ 见邱立诚等：《论浮滨文化》，26页。

④ 中国社会科学院考古研究所编：《小屯南地甲骨》，687页，上册，第2分册，北京，中华书局，1980。

图5　揭阳地图　▲梅林山遗址

又一字则增益“”的偏旁。

庚辰贞：其（《甲骨续存》[1]，#八〇二）（图 7）

徐中舒（1899—?）《甲骨文字典》虽收录此字，却谓其义不明。[2] 按卜辞此字为动词，循其上下之义，知是祭名。释为鬼，则者，可能指逐鬼辟邪之事。

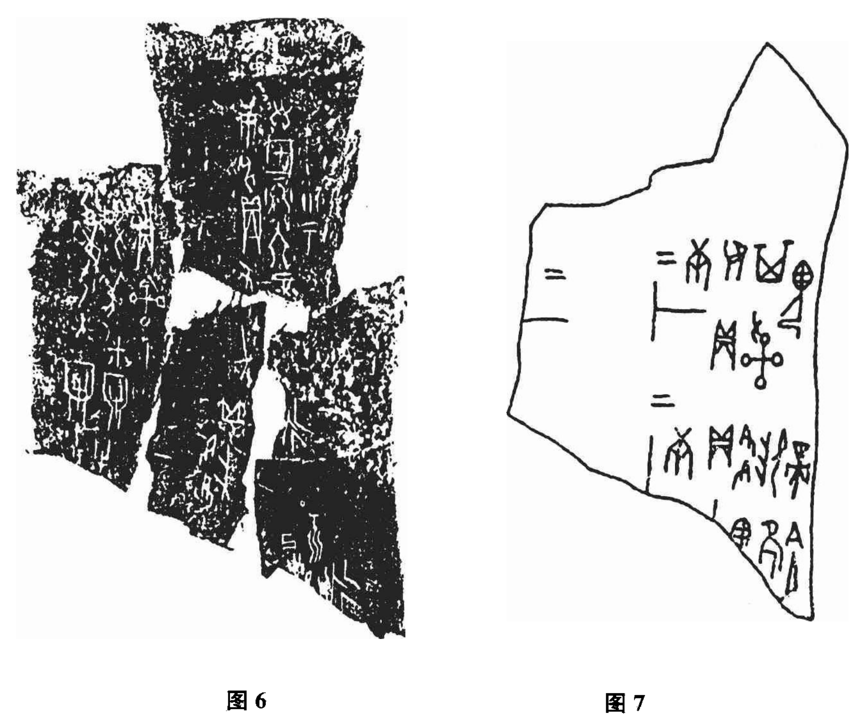


图 6　　　　图 7

卜辞十干的“癸”字一般都写作或，十字形的方向更与异，但绝不是癸字。浮滨 30 个刻符，还无法证明它是文字，只是指示某一事物，所以不能用卜辞来作解释。

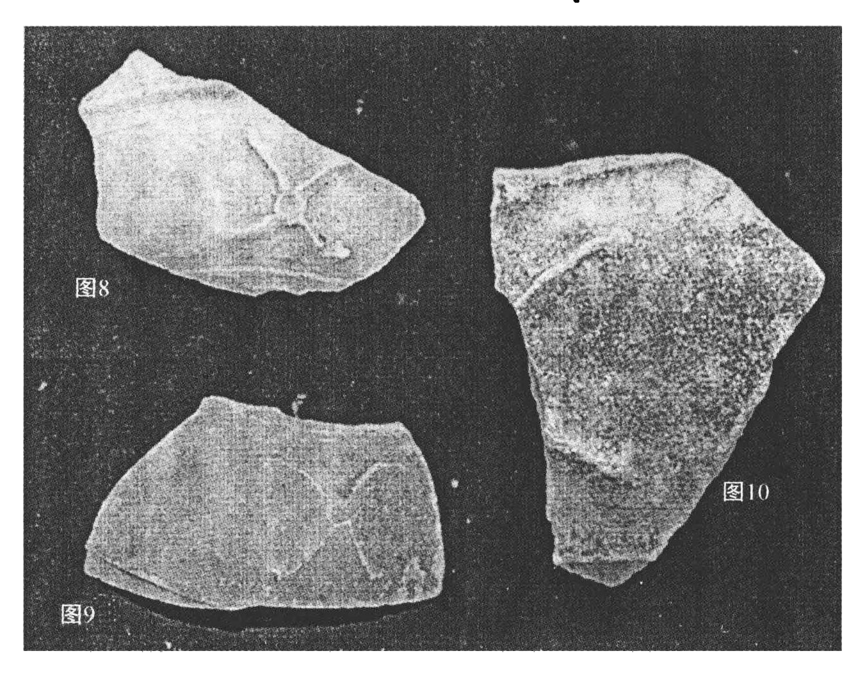
古代星图习惯用圆圈和相连的线来表示星座。见于汉代符箓上的星象图、敦煌所出的星图（如 Stein3326 的全天星图），无不如此。

---

① 胡厚宣：《甲骨续存》，下编（册三），547 页，上海，群联出版社，1955。

② 徐中舒主编：《甲骨文字典》，1526 页，成都，四川辞书出版社，1988。

云路、埔田所出陶片三文（图8、9、10），都作✕形状，似可以看作星象。浮滨陶文30种中，又有✳、⚹的纹样。✳是四正、四维所组成。⚹则稍简化，向来被视为星辰。西亚习见的✳符，意义是天神，楔形文写作𒀭，通常作为限定词，在神名之前表示神之名号。✳正象光芒八道。浮滨的✳，是否如此，尚无法证明。但✕之为星象，却非常明显。✳号已见于半坡。[①] 汉代画像砖有⊠的图案，像四川梓潼之作四角光芒，和✕十分相像。[②]



古代人对天文观念发达甚早，殷卜辞有“从斗”之辞。

✕可说是维斗的图案。《庄子·大宗师》说：“维斗得之，终古不忒。”李颐注云：“北斗，所以为天下纲维。”《大宗师》又云：“傅说得之，以相武丁，奄有天下，乘东维，骑箕尾，而比于列星。”陆德明《经典释文》：“东维，箕斗之间，天汉，津之东维也。崔〔譔〕云：傅说死，其精神乘东维，托龙尾，乃列宿。今尾上有傅说星。”傅说是殷代名臣，死后化为星座，星有名称“傅

---

① 见饶宗颐：《汉字树》，见《论半坡》第29号，156页。

② 参看饶宗颐：《未有文字以表示“方位”与“数理关系”的玉版——含山出土玉版小论》，载《中国语文通讯》3期（1989年7月），9～13页。

说”。殷代的星宿信仰即可窥见一斑。浮滨文化年代属于殷商，故X之象四维及中央五星之状，可以推想而知。维斗是天下之纲维。天亦有四维。纲，《说文》训网纮，古文作㭃，从木从糸。大绳为纮。X即以纮与中央斗星维系之象。

X如果是作为五星的征象，浮滨在古代是一王国，当然对天象有某种信仰。天垂象，见吉凶，王者“则天”，这一观念，各处大抵同然。所以X特别用浮雕来显示它的重要性。这是一种显示天道的“象纬”记号。象纬者，杜甫游龙门寺诗云“天窥（一作阙）象纬逼”。明万历潮州知府郭子章（1542—1618）所著的《潮中杂记》，有《象纬解》一文，收入顺治时候吴颖编修的《潮州府志》。文中指出潮州隶东广，于汉为南越地，春秋为百越，其于十二次为星纪，于二十八宿属牵牛。吴颖于志中地书转载其文，懔于天道，应当知所儆惕。这种符号镌于器物之上，最少昭示当日地方居民很关心天象。马王堆汉墓出土还有《五星占》、《天文杂占》，正可作为佐证。

五、结语

本文所提出一点不成熟意见，只是推想，还待深入论证。但提供符号原状，十分重要。我甚希望以后考古家发表有关符号时，勿采取摹写方法，多用准确照片，以免导致误解。

再谈荆门太岁戈

湖北荆门东桥地区出土铜戈，内部西面有铭文四字：

(1) [illegible]：閞兵

(2) [illegible]：岁大

说者释为“兵辟太岁”，而读作“兵避太岁”，已为一般学人所承认。近时更牵合马王堆新出的神祇图，一致以避兵之义说之，取《论衡·难岁篇》“移徙者避太岁之凶”以立训。然太岁有吉凶二面，《淮南子·天文训》：

> 太岁：迎者辱，背者强；左者衰，右者昌。小岁：东南则生，西北则杀；不可迎也，而可背也，不可左也，而可右也。

又论刑德云：

> 凡用太阴，左前刑，右背德，击钩陈之冲辰，以战必胜，以攻必克。

又论太阴云：

> 太阴、小岁、星、日、辰五神皆合，其日，有云气风雨，国君当之。天神之贵者，莫贵于青龙，或曰天一，或曰太阴。太阴所居，不可背而可乡，北斗所击，不可与敌。

《史记·天官书》亦言：

> 岁星所在，五谷逢昌，其对为冲，岁乃有殃。
>
> 岁星赢缩，以其舍命国，所在国不可伐，可以罚人。

《左传·昭公三十年》记史墨云：“越得箴而吴伐之，必受其凶。”杜预注：“岁星所在，其国有福，吴先用兵，故反受其殃。”是岁星所在之国为吉，其对冲则为殃，钩陈为子，对冲之辰是午，子午相冲，能以刑德击对冲之辰，乃可取胜。又岁有大小，小岁即是太阴，其向背之方亦为兵阴阳家所常掌握。《甘氏星经》云：

> 凡岁星所在不可伐，假令岁星在寅，则其岁不可东北征，利西南；西南无年有乱民，是为岁星之冲，常受其凶也。

马王堆三号墓《五星占》：

> 列星监正，九州以次，岁十二者，天干也。营室摄提格始昌，岁星所久处者有卿（庆）。
>
> 野有卿（庆），受岁之国不可起兵，是胃伐皇……

是凡对冲即不吉，避岁即在避冲，相反则可取胜，《汉志》所谓：“推刑德，随斗击，因五胜，假鬼神以为助者也。”说者却泥于避兵的消极义，而忽略了用兵的积极义。太岁本有吉凶两面，专侧重于避兵，不免成为落于一边的偏见。

荆门戈的閞字，分明是“开”，即《说文》开的古文閞，段注谓“一者象门闭，从𠬞者，象手开门。”俞伟超文引节墨刀币背文一作閞，他说“就字形论，有可能是开字。”按閞[illegible]以读作开封为是。荆门戈此字正是开字，不必辗

转借作辟，因原形分明是閞而非開。更不必由辟转读为“避”。愚意此铭文可读为太岁开兵。是从正面揭出用兵的指示。《逸周书·大武解》云：

> 武有七制：一曰政，二曰攻，攻有九开。开有四凶、五良。
>
> 孔晁注云：“开，启也。四凶：一曰攻天时，二曰攻地宜，三曰攻人德，四曰攻兵利。（‘五良’从略。）凡此九者，攻之开也。”
>
> 孔注又云：“攻击之道所由开也。”

“开”字是用兵大武的专用词。《荀子·议兵》：“微子开封于宋。”開古作闓，又《逸周书·武顺解》云：

> 一卒居前曰开。

孔注亦云：

> （开）犹启也。

《诗·六月》：“元戎十乘，以先启行。”李白《蜀道难》：“一夫当关，万夫莫开。”此启之义。《小尔雅·广诂》：“开，達也。”《说文·辵部》：“達，先道也。”先道即先导。達，经典多作率，与帅互通，领先之意。

“太岁开兵”的涵义是说由太岁领率众兵先行，如是则无往而不利。由是言之，是戈可能是出兵时主将使用兵祷的法器，故题记曰：“太岁开兵”。以表示神灵与威武。李零文中提到《封禅书》述武帝伐南越告祷太一，以牡荆画幡：日月北斗登龙，以象太一三星，为太一锋。他说太一是太岁的别名，天一统北斗代行九宫，主杀伐。以古兵阴阳家除讲迎岁、背岁，还有顺斗、逆斗；斗、岁可以互代。他又说是戈援神像可代表北斗，其足下所踏日月代表月刑日德的概念。这一说法是可以讲得通，用不着拘泥于“避兵”的作用。“太一锋”之所以有“锋”之名，即绘画太一以作先锋，太史奉之以指所伐之国，则威灵所至，所向无敌。是戈之以“太岁开兵”题榜，于兹得其确诂，则“开”字之不宜转读为“避”，从可知矣。

1992 年 10 月于香港



兵辟太岁戈　战国

1963年湖北省荆门车桥大坝出土，现藏湖北省荆州博物馆，通长21.9、内长8、宽6.5公分。援两面各铸一神人，头上插羽。双耳珥蛇，腰缠两蛇，一手握龙，一手操两头兽，足下踏日月，胯下一龙，为“太岁星”的形象。内两面饰兽纹，分别铸有“兵辟”、“太岁”四字铭文，为巴蜀遗物。

胡里安（Hurrian）与“胡”之来源

——上代塞种史若干问题

今年5月，我应历史研究所之邀，讲述一些古史问题。停滞北京期间，北京大学荣新江兄尝两度会晤，承告知他多年以来，和张广达教授合著有关于阗国论文，即将汇集为《于阗史论稿》，由上海书店出版。他们两位累岁精力所萃，结合中外史料，对塞语文献的钻研，敦煌新出资料，涉及于阗国号、从德太子（Teūm-ttehi）使臣各种文书的断代研究，真是源源本本，殚见洽闻，为佛教史增入若干新叶；填补了许多空白，一向于阗文材料被视为畏途，通过两教授的探索，死文字给弄活了。这回的结集，对中古西域史贡献之巨，史学界都有口皆碑，无待我来饶舌！

我对于阗史涉猎至浅，承命执笔为序，倍感惶悚，书中重要问题，我无资格参加讨论，但看本书开端从“上古于阗的塞种居民”讲起，关于在中国境内对远古塞族名称的推测，我有一些看法，姑且提出来，向二位先生请教。

一、上古塞种语言文字统称为“胡书”

和阗地区出土的塞种语较于阗语更古老的，像托姆舒克（Tumšuq）、木头沟（Murtuq）语，都同属于伊朗语系。和阗语山称 ggara-，即 Av 之 gari-，梵语之 giri-，净土的“净”，和阗与托姆语均作 vasuta-即其一例。语言学的研究证明和阗早期居民是塞种，操印欧语系中属伊朗系东支的塞语（Saka languages），而考古学及人类学的发掘其头骨特征证明属于高加索种。

在古精绝国（尼雅）出土的佉卢书文书，其中有不少伊朗语借字，说明塞族语言在这一地区流布之广。[①] 该地区在未经突厥化、伊斯兰化以前，所有语文，相当复杂，有婆罗谜文、佉卢文、吐火罗文、窣特文、龟兹文、于阗文种种之不同，汉人都笼统地称为“胡书”，谢灵运说：“胡书者，梵书。”此指 Brahmi，又云：“胡字谓之佉楼书”，即指 Kharosthi（日僧安然《悉昙藏》卷一引）以后从梁僧祐《出三藏记》的《胡、汉译经书义同异记》至隋彦琮的《辩正论》一概称之为“胡书”。姜赖之虚，被称为胡之大国，及胡书之胡，《水经注》二记龙城云：“河水又东注于泑泽，即经所谓蒲昌海也。水积鄯善之东北龙城之西南。龙城故姜赖之虚，胡之大国也。”龙城即龙堆，说者谓即楼兰故地。蒲昌海即今罗布淖尔，黄文弼据姜赖之虚一名推论楼兰土人必有姜戎，即塞种人之裔胄，甚是。[②] 这个“胡”书应该是指什么？是本人所欲探索的焦点。

二、蚌雕白种人头部记号与西亚 Halaf 相同

本书说道“公元前 8 世纪后，塞人逐渐出现于欧亚内陆，约前 630—620 年，以斯基泰为名见称于希腊史籍，其分支侵入美索不达米亚上游叙利亚。”这是很保守的说法。近年在甘肃灵台白草坡西周墓所出铜戟上有白种人特征的人头像，陕西扶风周原宫殿出土两件蚌雕白种人头像，说者认为即希腊史家所说戴尖帽的塞种人，亦有称之为吐火罗人。[③] 最令人瞩目的是周原蚌雕像上刻有十（巫）的记号，和西亚五千年前 Halaf 女神肩上的十号完全相同，而十一符号作为陶器的纹样，在 Halaf 时期屡见不少，这一事实我曾撰文指出，引起国际学人的注意，美国梅维恒复加以英译。[④] 远古时代高加索地区人民与吾华可能有相当接触。W. B. Henning 所作《历史上最初的印欧人》（1978 年刊）提出：“楔形文中经常出现的古提人（Guti）就是吐火罗人的前身，他假定公元前 3000 年的末期，古提人离开波斯西部，长途跋涉到了中国，仍过着游牧生活。月氏一名最初即源于 Guti（Kuči 亦由 Guti 变来），吐火罗一名原于 Tukri（此名亦见于楔形文），Guti 与 Tukri 是孪生兄弟，是历史上最初的印欧人，他们在波斯的出现先

---

① 参 R. E. Emmerick：*Saka Grammatical Studies*，The Language 章。

② 《西北史地论丛》，214 页。

③ 参看林梅村文 Lim Mei-cun：Tocharian people：silk Road Pioneers，*Senri Ethnological Studies* no. 32，p. 91.

④ 见 *Sino-Platonic Papers* No. 26，“Questions on the Origins of Writing Raised by the Silk Road” by Jao Tsung-i，University of Philodelphia，1991.

于赫梯人之到达细亚细亚。”他这一新说，未为一般学人所接受。[①] 现在我们看✠的记号，见于 Halaf 女神肩上，隔 2000 年后，重新出现于商周之际的塞种人雕像之上。说明高加索塞种在中国地区活动历史的悠久，月氏和吐火罗（疏勒河南榆泉盆地有地名吐火洛泉，论者以为即 Tochari 的对译）都属于塞种，古代迁徙频繁，东西互相接触，自是意料中事。

三、从胡里安（Hurrian）文件看古代东、西的马政

《魏书·西域传》“和阗有好马驼骡。”所以和阗的马钱，用马作花纹，标榜其特产。Hurrian 在世界史上被认为最早把马政以及战车传入近东的民族。[②] 他们建立的米丹尼王国（Mitanni）在一件与赫梯王所订的条约中，记载养马法及马拖车的训练出自米丹尼人 Kikkuli，同时用了一些和梵语相同的词汇，如“一”之 aika-相当于梵文的 eka；又出现若干吠陀的神名，像 Mi-it-ra（即 Mitra）、Aruna（Varuna）、In-da-ra（Indra）说明 Hurrian 是扮演沟通印、欧两地联结伊朗与印度语的重要角色。所以米丹尼被认为是雅利安人在美索不达米亚建立的国家。

有人以为中国马车制度是从西亚传入的[③]，其实米丹尼关于马政记录，这

---

① 参看徐文堪：《从一件婆罗谜字帛书谈我国古代的印欧语和印欧人》，见《季羡林教授八十华诞纪念论文集》，373～403 页。对 Henning 之说的赞扬者与反对者，都有所论列。

② Hurrian 民族历史，在埃及、赫梯史籍中多有记载。汉译史书，以谢德风等所译捷克有名学者 B. Hrozny（赫罗兹尼）的《西亚细亚、印度和克里特上古史》（三联，1958）一书最为详尽。参该书 146～151 页讨论米丹尼为雅利安人所建立之王国。

③ 主张马车是由两河文化输入的学人，没有提到 Mitanni 这一有名的文件。他从 Piggott 的文章转引赫梯（Hittite）的材料，最早有关文献是公元前 1700 年前后记载了安纳托利亚（Anatalia）王动用 40 辆马车作战。他说里海的车子比殷虚的车早 300 年至 500 年。他统计汉文资料，指出甲骨文中（《平津》二，212）只言擒获了两辆车（原文是“……㒳车二㒳”），证明此时马车还没有成为作战主力。又引《左传·昭公十三年》，有车四千乘；昭五年，马车总数达到 4900 辆之多。又据《多友鼎》记玁狁战役，127 辆马车被缴获，标志着要到公元前 9 世纪后半，中国才进入车战成熟的时代。这种粗略的统计，很有商榷的余地：甲骨文㒳字可用于车若干㒳，同时亦用于马若干㒳，㒳殆是两字异形。（金文大篆作㒳㒳，㒳为省形。卜辞㒳亦作数字用，如“叀㒳羊用”（《合集》一一三六四）以他辞“其鼎（贞）用三羊”（《合集》三〇九九七）证之，㒳即两甚明，借㒳为辆，非丙字。“马……㒳”可以解作马车若干㒳，“马五十㒳”的记载卜辞屡见，我认为应该释为马车五十辆。《逸周书·世俘解》云：乙巳，陈本命新荒蜀磨至，告禽霍侯艾侯，俘佚侯小臣四十有六，禽御八百有三两，告以馘俘。（用唐大沛《分编句释》本，引张惠言说：“大臣不当以两计，御盖谓车。”）《吕览·简选》：“殷汤良车七十乘，必死六千人，战于郕。”又云：“武王虎贲三千人简车三百乘，以要甲子之事于牧野，而纣为禽。”

当日单就霍、艾两个侯国，便擒获 803 辆战车。以此证之，卜辞的马五十㒳，即马车五十㒳。夏氏没有引用《逸周书》，大概认为不可靠。这里的擒 803 辆的数字，已可与埃及在 Megidda 之役，俘获 894 辆相媲美。

一赫梯文献的绝对年代，据说是公元前1400，相当于殷代中期。甲骨刻辞中对于马名的记录，相当详细，又有多马羌、小多马羌；方国有马方，官名有马亚、马小臣，屡屡言及马五十两（如《合集》一一四五九），当然指战车。以马作为偏旁的契文，有犸、騽、𩡧、骛、駄、𬳿、豚、骆等等。騽字见《说文》。“一曰‘骊马黄脊’”。𩡧可读为骊，卜辞又有“赤玛”及“妈䮂”之名。文云：

庚戌卜贞：王……于慶。妈䮂（《合集》三六八三六）

于马〔方〕……䮂妈（沿）（《合》三六八三六）

妈䮂是双音字马名，如匈奴称马有“驮騠騊駼”（王会解“禺氏騊駼”）、“驒騱”之比。卜辞“爻戊”亦作“学戊”，妈字如读为晓母之学（粤语），则妈䮂可能是梵语 haya 的对音，haya 的意义是迅速（Speeding），亦是日神的标帜，所谓 Sapta sūrya 是“七日”之意，有如《楚辞》的羲和为日御，haya 表示七个御车的太阳，如吾华的十日。周初“轻吕”（《逸周书·克殷解》），剑名，是外来语，人所共知；妈䮂如果是 haya，亦相当有趣。《蒙古秘史》：

荅驿儿	孛罗	豁牙儿	曲騄	阿黑騧思秃
dair	boro	gojar	külu-güd	ar tastu
一只（马）	一孛罗马	二只	骏	骟马

蒙语的曲騄 π，külu 表示骏马，kikkuli 人名的取义，或与马有关系，蒙语取自回鹘字母，借粟特文（Sogdian）为之，源于 Aramaic script。殷代诸羌和塞种人多有来往，血统不无混杂，印欧语渗入殷人语文，非不可能之事，卜辞对产马方国及马名的记载，年代与 Mitanni 正相若，东西两地的马政不妨同时发展，并驾齐驱，很难定它的先后。

本书说：“于阗语的 aśś，意为马，和瓦罕语的 yuš 相同。”按古波斯语“马”为asa-，正与于阗语 aśśa 为同一语源。[①]

---

① 参 R. G. Kent：*Old Persian*.（Lexicon），173 页 asa-条，又 Asagarta-asabāya 各条。

四、和阗马钱王号出自波斯传统模式

和阗通行的马钱二面皆有文字，一面是汉文曰“重廿四铢铜钱”，另一面是佉卢文：

> Maharajasa，rajati rajasa，Mahatasa Gugramayasa. 意思为：大王，“王中之王，伟大者：矩伽罗摩耶娑”。（见夏鼐《和阗马钱考》）

榎一雄以为这是模仿大夏国王 Eucretides 一世（公元前 171—前 155）的铸币形式。其实这种“大王，王中之王”的称呼，是波斯王国从苏美尔以来习用夸大式的最高统治者称谓套语，试比较如下：

苏美尔：

Lugal Gal-u
Lugal Lugal meš.
（Great King，King of Kings，下同。Lugal 即 King。）

巴比伦：

Šarru rabū
šar šarrāni

古波斯：

xšâyaθiya vazraka
xšâyaθiya xšâyaθiyàniàm

苏美尔在“大王，王中之王”下面本来还有“Lugal kur kur meš”（King of all lands，Kur 即地，Mes 指多数）一句。和阗没有很大的版图，故不用此句，但称“伟大者”而已。和阗用驴唇书是印度俗语；因其民族属于塞种，所以仍旧沿袭波斯的称呼模式。

五、"胡"字涵义的演变

"胡"字在历史上的涵义屡有伸缩、转移、变迁。西方公元 4 世纪以降，横行欧洲的游牧部族有 Huns，匈奴与 Huns 不是同族，曾经引起许多讨论和质疑[①]，陈寅恪在《论五胡问题》中说："胡本匈奴专名，去 na 著 hu，故音译曰胡"，印度笈多时期碑铭均称匈奴为 Hūna，实有二音。去 na 而仅存首音，是说似不近理。《周书・王会解》记西面诸藩属：

> 禺氏（月氏）：騊駼
> 大夏：兹白牛
> 犬戎：文马
> 数楚：（孔注北戎）每牛
> 匈奴狡犬
>
> 皆北向。

此处匈奴与塞种之月氏、大夏区分为不同种属。《汉书》晋灼注说："尧时曰荤粥，周曰猃狁，秦曰匈奴。"则匈奴是秦时的名称。秦以前的文献，有东胡（王会解"东胡黄罴"）、林胡（《史记・廉颇传》："李牧破东胡，降林胡"）、三胡（《史记・楚世家・索隐》：林胡、楼烦、东胡），胡与貉连称（《史记・天官书》："其西北则胡、貉、月氏诸衣旃裘引弓之民"），知原来的胡似非专属匈奴。顾炎武《日知录》谓"胡之称号始于林胡，东胡。"（卷三二）王国维《西胡考》言"战国晚期于北方民族概称曰胡人。"至秦乃以胡专指匈奴，以匈奴为诸胡中之最强大者，谶书言"亡秦者胡"，贾谊《过秦论》："胡人不敢南下而牧马"，皆指匈奴。而匈奴亦自称曰胡，观狐鹿姑单于《致汉武帝书》："南有大汉，北有强胡。胡者，天之骄子也。"可以为证。在中国人方面，则以北胡与南越对称。东汉高诱云："中国以鬼神之士（事）曰忌，北胡、南越皆谓之请龙。"（《要略训》注）即其一例。胡遂成为北方异族的统称。汉代有"秦胡"（居延简："属国秦胡卢水"），指祖居秦地未融合于汉族

① 见余太山的《匈奴、Huns 同族论质疑》，见《塞种史研究》，242 页。

的少数异族。[①] 又称粟特为粟特胡（汉简），沮渠蒙逊即卢水胡人，其先世为匈奴左沮渠，以官为氏。高昌有屠儿胡（吐鲁番文书第六册），《北史·高昌传》云："文字亦同华夏，兼用胡书，《毛诗》、《论语》虽习读之，而皆为胡语。"此高昌用胡语读汉人经典。实为双语国家，与和阗相同。汉简记有月支国胡支桂，手廿九，黑色。是分明非汉族而为支姓者。晋有支胡官印（上海博物馆藏"晋支胡率善仟长"印），《后汉书·西羌传》："湟中月氏胡，其先大月氏之别也。"同书《邓训传》："先是小月氏胡分居塞内，……每与羌战。"则小月支亦称为胡，以其曾臣属匈奴之故。[②]

汉灵帝时，洛阳流行胡化，京师有胡服、胡帐、胡床、胡饭、胡箜篌、胡笛、胡舞，京都贵戚皆竞为之。（《续汉书·五行志》及《御览》卷七〇六、六九九引《风俗通》）献帝时，牛辅帐下有支胡赤儿。（李贤注引《献帝纪》）士燮为交州刺史，车骑满道，胡人夹毂烧香者常有数十。蜀诸葛亮军前有胡侯二十余人。足见汉末胡化之深及胡字之广泛使用。

唐代，藏人专称粟特为胡，见 T·一二六三《藏汉对照字汇》，藏文作 སོག་པོ（Sog. po）首音分明是粟，或谓即西胡。[③] 至 13 世纪，Sog. po 用以指蒙古族，亦有人谓是"阻卜"的对音。

可见胡字涵义广狭及转变的大概。以胡代表西北异族的通名，远至粟特，近及高昌皆然，和阗自然亦包括在内，故其言语文字亦可称为胡书。

大家都知胡名出于匈奴，匈奴且自称为胡，但何以有这一名称？需要进一步加以解答。

六、虫、Hor 与 Hrw

由于于阗一带先民头骨多为高加索人，令人联想到远古的白色人种。

周原甲骨 H 一一·二有"虫白（伯）"一名，有人释虫，读为崇伯，是不对的！虫应是虺，虺通作隗[④]，隗姓在春秋时被称为怀姓九宗，《大戴礼·帝系》："陆终氏娶于鬼方氏，鬼方氏之妹谓之女隤氏。"他们都是鬼方之族，殷

---

① 参黄烈：《谈汉唐西域四个古文化区汉文的流行》，见中山大学《纪念陈寅恪教授国际学术讨论会文集》，414 页。

② 参黄盛璋：《杂胡官印考》，载《西北史地》，1986（4）。

③ 王尧：《吐蕃简牍综录》，28 页，粟特条。

④ 王晖：《"虫伯"及其种族地望考》，载史念海编：《中国历史地理论丛》，1990（2）。

周有鬼侯、西落鬼戎，与虺可能是一系，王国维久已提出此说。人所共悉。虫、虺与怀、隗都与胡音相近。

在西藏北部东西北部地区，至今散居着许多被称为 Hor 的游牧民族。在 P·T·二一六号《藏汉对照字汇》对回纥人称 Hor，但在 P·二七六二则以 དྲུ་གུ (Dru-gu) 称回纥人，最早记载见于 662 年。[①] 有人谓 Hor 是秦汉小月支之苗裔，亦有说宜改译为畏兀儿。[②] 我则认为 Hor，实在应是"胡"字的音译在西北保存下来的残迹。Hrw 在《圣经》上称为 Horite。

Hurrian（胡里安人）建立的米丹尼王国在埃及历史上被目为雅利安民族（Aryan race）。他们的原住地应在乌浒河（Oxus）药杀水（Jaxartes R.）源北东部山地之后。米丹尼语言的影响，向西扩展至奥伦特河谷（Orontes Valley）更东至尼尼微（Nineveh）。他们形成一个有力而文化优越的国家，从她的异邦喀斯特（Kassite）王朝统治下的巴比伦沿幼发拉底河（Euphrates）迤西促成商业的成长与繁荣。[③] 马的训练法影响最大，在哈杜沙什（Hattusas）地方（即赫梯人 Boğas-Köy 村遗址）[④] 所出的文书证明他们是人类文化上马和战车事业最大的贡献者。Hurrian 在埃及文献原称为 Hrw（Hur）。在楔形文史料出现于 Mari 区域所见的称 Hur-lili。我认为 Hrw、Hur 即是"胡"这一名称的来源。

北方诸胡都是骑马民族，对马不能不加以重视与崇拜，和阗亦不能例外，他们的钱币即用马作为标志。匈奴所以自称为胡，可能即取自此以养马闻于世的 Hrw、Hur 为名。匈奴的前身据说是獯育，相传为黄帝所逐。（《史记·五帝纪》："北逐荤粥，合符釜山。"）《史记·匈奴传》："唐虞以上有山戎、猃狁、荤粥。居于北蛮，随畜牧而转移。《诗》言"薄伐玁狁"，不婴簋作厰妿，妿即允，字从女，《左传》允姓之奸，"允姓"自是厰允之省称。《多友鼎》记"玁狁放（方）兴，广伐京自"，"俘戎车百乘一十又七乘。"是一场很重要的战役。匈奴、玁允的种别异名很多，《诗·绵》："混夷駾矣。"混夷亦是绲戎。《匈奴传》

---

① 王尧：《敦煌本吐蕃历史文书》，新版，179 页，1992；可参森安孝夫：《突厥与霍尔（Hor）》，见《亚非语言文化研究》14 集（1977）。

② 韩儒林：《乌鸽、Huiur 及 Hor》，见《穹庐集》，91 页，引美国 J. H. Edgar 说，谓即秦汉小月支之苗裔。

③ 参看 J. H. Breasted：*A History of Egypt*，p. 263 及同书有关 Mitanni 各条。

④ John Garstang & O. R. Gurney：*The Geography of the Hittiti Empire*，London，1959.（Ankara 考古学研究所印行）

记“秦穆公得由余，西戎八国服于秦，故自陇以西，有绵诸、绲戎翟貘之戎。”颜师古《汉书》注：“混夷也。”按混、绲亦可能是 Hur（Hrw）的对音。汉代秦地的胡广泛分布于河西走廊、青海东至河北平原，由于秦穆的开拓土宇，分散为若干部落，到了汉代还保留着“秦胡”的称谓。

Hrw 在 Amarna 信件中称为 Hurrū-ḫe，或 Hurwū-ḫe。他处或称 Harri、Hurra，意义是洞穴，原意可能指穴居的人。

七、塞种与犬戎及瓜州之戎

塞种（Saka）之名，西方文献始见于古波斯王大流士一世（公元前 521—前 486，相当周景王二十四年至周敬王三十四年）Achalmenids 的 Behistam 碑文。汉代记载塞种更为具体。《汉书·西域传》：“塞种分散往往为数国，自疏勒以西北，休循、捐毒之国皆塞种也。”汉时有妫塞王国，《通鉴》四四：“明帝永平三年（六）莎车王贤以兵威逼，于寘、大宛、妫塞王国使其将守之。”胡注：“妫塞国，塞种，临妫水而居者，因以为国名。”从希腊史家之说，知波斯人泛称之为“Scythians Saka”。在高加索地区，Scythian 语言有 Ossetic 者，今日仍为人所使用。塞种人的活动地带跨有欧陆，已为史家共认之事实。（《左传·昭公九年》）记晋人率阴戎伐颍，周王责让之，谓“先王居梼杌（凶人）于四裔以御螭魅，故允姓之奸居于瓜州，至晋惠公夷吾自秦归国，诱以俱来。”杜预注：阴戎是陆浑之戎，《僖二十二年传》“秦晋迁陆浑之戎于伊川”即是此事。在《襄十四年传》记晋惠公赐姜戎以可耕的田地之经过，十分详细，结合《左传》这三条材料，细心勘校，实在是同一桩事。杨氏《左传注》把允姓与姜姓分为二姓，指杜注误混，其说不确，因彼等同为晋惠公所徙之戎，不应强分为二。《史记·秦本纪》载穆公三十七年（前 623）用由余之计伐诸戎，益国十二，拓地千里。晋惠公携姜戎东迁，即在是时。《襄十四年传》云：

> （晋人）将执戎子驹支，范宣子亲数诸朝，曰：来！姜戎氏。昔秦人迫逐乃祖吾离于瓜州，乃祖吾离……来归我先君，我先君惠公有不腆之田，与女剖分而食之。

勘以《昭九年传》：

> 允姓之奸居于瓜州，伯父惠公归自秦而诱以来，使逼我诸姬，入我郊甸，则戎焉取之。戎有中国，谁之咎也？

可见同属瓜州之戎，虽一称姜戎氏一称允姓，仍是一事。

荀济《论佛教表》引《汉书·西戎传》之文云："塞种本允姓之戎，世居敦煌，为月氏迫逐，遂往葱岭南奔。"他认为允姓即是塞种，必有根据。

《水经注》："河水源西出捐毒之国，西去休循二百余里，皆故塞种也。"说本《汉书·西域传》。徐松《补注》引颜师古注塞种即释种。《元和姓纂》云："塞姓，天竺胡人之释后，即释种也。"荀济之说，徐松引用之。《后汉书·西羌传》"自……当至滇良世居河北大允谷"，《水经注》二记积石之山去西羌之中，烧当所居也，引司马彪曰："西羌者，自析支以西滨于河首左右居也。"大允谷当因允姓所居而得名。

余太山新说以为允姓是 Asii（希罗多德作 Tssedone）的对译，塞人有四种属，其中 Asii 和 Tochari 即允姓和大夏（《塞种史研究》)。按秦人追逐的瓜州一带诸戎，名目繁多，是否都是塞种，尚无确证。《诗经》所载，文王时的混夷即秦穆时的绲戎，不成问题："混夷"和 Hrw 对音颇合。姜戎之祖吾离，如果是种族名，似可把"吾离"视为胡里 Hurri 的对译。Mitanni 文件，说明 Hur-王国在欧、印文明联系上的重要地位，时代与殷中叶相当，"胡"的名号在先秦后期已甚通行，可能"胡"一名先时即取自 Hrw 的王国，以通指塞种诸戎，汉后袭用之，故"胡语"亦得通指塞种各种语言。鄯善龙城的姜赖之墟为姜戎旧地，亦得被目为胡之大国。我这一说，也许比较视胡作为匈奴广泛的异称，更进一步。至于周原蚌雕白种人，如果以文王时代的混夷目之，较之看作吐火罗人或广泛的塞种人，似乎更加贴切了。

八、余论

在殷周之际西北劲敌，混夷可代表塞种还有羌戎，是代表藏语系的民族。允姓之允，我以为是玁狁的"狁"字之异写，兮甲盘、虢季子白盘作厰執，允即厰允的简称，西羌伯之大允谷即取允姓为名。《襄十四年传》分明说道"我诸戎饮食衣服不与华同，贽币不通，言语不达。"可见其非印欧语系的人种莫

属，至于同时何以复称之为姜戎者，必其族人已和羌人混血成为杂种，像殷时有马方，又有多马羌及小多马羌（卜辞云：乎小多马羌臣，《合集》五七一七六）当即羌与马方的混合。多马羌复有小多马羌，亦如月氏之有小月支。姜（羌）戎从瓜州内迁，和后来小月氏的内迁一样。《史记·建元以来侯者表》，侯国騠兹，是小月氏若苴王稽谷姑封此，索隐：在琅邪。瓡摄为小月氏王扜者封邑，《汉书·地理志》河东有狐讘故城。以后况前，种族迁徙，是司空见惯的事情。

《水经注》四十三危山引《左传》语，文云："杜林曰：燉煌，古瓜州也。……瓜州之戎，并于月氏者也。"阚骃《十三州志》亦云："瓜州之戎，为月氏所逐。"（《太平寰宇记》引）则古明有此说。月氏，《管子·地数篇》音借作"牛氏"，《管子》屡次言及玉起于禺氏（月支）之边山，去周七千八百里。殷妇好墓所出玉器多件，现已证明其玉料均来自于阗所产，有人取突厥语的玉名 qāsch，以解释"月氏"，谓月氏即是玉之译名。于阗与月氏有不可分之关系，于兹可见。《水经注》二：于阗南山，俗谓之"仇摩置，山多玉石"，仇摩置亦作瞿摩帝，梵言 Gomati，又于阗梵名 Gostana（瞿萨旦那），本书考证牛头山于阗文拼法是 Cūttausanä，go 与 co 都是"牛"，"说明最早的一批居民对牛的重视和崇拜，或许透露迁徙而来的塞人对牲畜的重视。"其实对牛的崇拜原为印度的习俗，印度造字的圣人号 Govinda（瞿频陀），意义是 Obtainer of go（牛）[1]，go stana 训牛国，这完全是印度化的结果，附带说明于此。上面我的一些不成熟的看法，趁本书的印行，略抒所见，愿治中外关系的同好有以匡正之。

1992 年 6 月 11 日于香港

7 月 18 日改订

补记

余太山兄著《允姓之戎考》区别姜戎与阴戎为二，又谓猃狁不得为允姓，彼盖执定"允姓"二字必系全为音译之专名，用对音方法，无往而不可视为一名之异译，于是《世本》明言为"允姓国"下之人名"允格"，以及金城郡下县名之允吾、允街，均得视作"允格"之异译。允姓既得等于允格，猃狁

① 参拙作《选堂集林·史林》，下册，1442 页。

便不得与允姓有关。愚意称戎子驹支曰姜戎氏，实出自范宣子之口，安得谓其非姜戎！彝铭所见玁狁作厰妥，《不其簋》字作[illegible]，为女旁允声，其他亦作良㛮簋（多友鼎）则增丮旁，或作𩏑（兮甲盘、虢季子白盘。）则为桒簋旁允声，都是以“允”为声符，此以“允”为姓之明征。故《世本》列出之氏姓有“允姓国”一系。足见允姓之奸之“允”，应解作氏姓之名号。不必将允姓＝Assi，此为余之看法，亦未敢肯定为是。

兹再有一点补充为：犬戎胡说。

胡字来源，一般认为“胡”的称谓，不能早于战国，吴荣曾著《战国胡貉各族考》已详论之。近岁学人研究九姓胡入华史事，以及袄神是否可名曰“胡天神”，在天神之上加一“胡”字，诸问题论说纷繁，已详荣新江近年的论著。

余按犬戎亦被称为“胡”，《穆天子传》所见不止一次。

> 乙酉，天子北升于□曰天子北征于犬戎。犬戎□胡觞天子于当水之阳。
>
> 孟冬　壬戌，天子至于雷首，犬戎胡觞天子于雷首之阳，乃献良马四匹。

犬戎可以称胡，是“胡”之称，不始于匈奴与林胡，实可追溯至西周时期。

余久疑犬戎应为塞种。Saka 之义为犬，意思是 guardian of the flocks（（羊）群的看护人）pIE ku̱on-Med. δnāka “dog” 希腊 Herod，1，110。（参 Raland G. Kent《古波斯文法》，字汇 209 页）

犬在波斯火教中极受重视，其驱邪之礼有所谓“犬视”，粟特文作 sag-did，Sag 即是犬。敦煌白画中 P・四五一八之二四，二女手持日月，其一以盘奉犬，另一有犬在其侧，经多人研究，已确认为袄神。

周穆王称犬戎事见《周语》。《王会》四夷位次“其西为犬戎”在伊尹朝献令正西有昆仑、狗国，可能和塞种有关。殷卜辞有犬侯、犬方，可视为犬戎，殷人与周交战以多子族出兵，每借犬人之助。波斯碑铭记塞种有三，其一戴尖帽者即波斯文所谓 Saka tigraxaudā。周原发现戴尖帽蚌雕白种人像，可以说是犬戎胡。本文已有详细论述，以犬戎为塞种，自是合理的。

中、外史诗上天地开辟与造人神话之初步比较

——近东开辟史诗前言

本史诗是西亚关于天地人类由来的神话宝典，是世界最早史诗之一。希伯来《圣经》中的《创世记》即从此衍生而出。在中国的翻译界，尚未有人把这史诗全文介绍过。这是首次译出的尝试。

所谓史诗（epic）一字，从希腊文 *επι ós* 而来，拉丁文是 epicus，含有“对话”的意思。它是“narrated in a grand style”（用雄伟的风格说出的文体），narrated 可说是“赋”的作法，所以亦可说是叙事诗。[①]

史诗的性质有几个特点：它必是口传的（oral），必是与宗教信仰分不开的，又必是和该民族的典礼有联系的。史诗对于战争事件往往有极详细而生动的描述与铺陈，大部分歌颂该地崇祀之神明，把诗中的英雄人物尽量加以凸出。[②] 西亚史诗的特征，Luigi Cagni 在谈到“Erra”一诗时，已有详细讨论。[③]

汉民族在古代应该有他们自己的史诗。但由于古代史官记言与记事分开，记事侧重时日，对于事态的描写多采取“省略”（ellipse）手段，所以没有像西方史诗的强调英雄主义。“省略”是修辞上很重要的法式。[④] 古代汉语的特

---

① 日本清水茂：《赋与叙事诗》（见語りの文學，筑摩山房，昭和六十三年）。

② 杨牧：《论一种英雄主义》。

③ *Source from the Ancient Near East*, Vol. 1, 1977.

④ Henri Morier: *Dictionnaire de Poetique Rhetorique*, p. 154.

征，采用省略句式见于殷代占卜文辞是非常普遍的，所以对神话人物没有作故事性的高度描写。《诗经》中雅颂的体裁久已脱离了口语，所以不是 epic 的叙述形式，因此，一般认为古代中国没有史诗。又史家作史书，极力主张“尚简、用晦”[①]，故冗遢、详尽的文体亦不受人欣赏。唐代的俗讲变文兴起，衍生后来的弹词七字体，与天竺希腊的繁复冗长的史诗，其构章遣词，实无差异，这样的文体在吾国反属后起，这是文学形式由简变繁的另一方向。[②] 但在民间口语文学却保存大量的活的史诗，尤其是在少数民族的口传文学里面，像桂西布努瑶族的长篇史诗《密洛陀》，其中“萨当琅”长达 2 000 多行。西藏的格萨尔史诗有 39 部，如果把另外的 67 部加以整理，可有 80 万行之多，比起印度的《摩诃婆罗多》还要丰富。[③] 这样看来，礼失而求诸野，中国的史诗还活生生地保存着，正是口头文学的一个无尽藏呢！

史诗的吟唱是需要宗教仪式的。能吟唱史诗的人通常被尊为圣者或先知，印度称之为 Kavi，波斯的《火教经》里面有八位统治阶层的人物，在他们名字的前面，都加上 Kavi 的称号[④]，可见吟唱者地位之高，有时还是王者。在吾国少数民族中能够吟唱史诗的人物是相当于巫师，有他的特殊社会地位。如彝族即由呗耄来主持，呗耄即是口述史诗的巫师；彝文作ㄐ昜（pe-rmo˧）其读音同于梵呗之呗，意思是唱诗，昜似乎是借用汉文的昴，略为写变，复同音读为耄，或写作笔姆，哈尼族谓为批莫，皆一音之变。吟唱史诗的习惯往往保存于极隆重的礼节，或在时节与婚丧庆典中举行；不同于一般曲艺之为娱乐性的。在各少数民族心目中，史诗是圣典，吟唱本族的史诗，其实等于本族的神谱、神根的活动表现，吟唱史诗的人可说是代表本族的先知，他的祭坛是人和神互相沟通的一种场合，像黔边的土家族，他们巫师的傩坛即有开天辟地的歌唱，而巫师是身兼祭祀、歌舞等职掌，可见吟唱史诗根本与宗教是分不开的。[⑤]

中国少数民族口头文学里面关于天地开辟的史诗非常丰富，所以这样一首世界最古的开辟史诗是很需要加以译出，提供给研究神话的人们作为参考

---

① 刘知幾《史通》强调此点。杜预：《春秋左传序》云：“志而晦”。

② 陈寅恪：《论再生缘》引言。

③ 参王沂暖：《藏族格萨尔王传的部数和诗》，见《格萨尔研究特刊》，184 页。《密洛陀》被称为百科全书式的创世史诗，有孙剑冰译本。

④ Richard N. Frye：*The Heritage of Persia*，60 页。

⑤ 黄林：《吟唱史诗不同于说唱曲艺》，载《中国音乐学》，1987（2）。

资料。本文之作，正为填补这一缺陷。

近东开辟史诗是阿卡得人（Akkadian）的天地开辟神话。因起句“Enu-ma-eliš”（when on high 天之高兮）命名，全文用楔形文刻于七大泥板之上。上半记述天地开辟之初，诸神间之互相战斗，由于两大势力的争夺，后来才产生出太阳神马独克（Marduk），终于征服了对方黑暗势力的澈墨（Tia-mat）。下半部叙述马独克安处宇宙间三位最高神明：Anu，En-lil，及 Ea，遂兴建巴比伦神庙的经过，和它如何从反叛者身上沥取血液来创造人类。最末历述马独克的光辉功绩，和他享有五十个不同名号的特殊荣誉。

这首史诗的写成年代，一般认为属于 Kassite 时代，所谓中巴比伦（公元前 1550—前 1155）时代。（巴比伦共有 36 个王，共统治 576 年，其第一王朝的年代为 Sam-suditana，即公元前 1623—前 1595。）在汉谟拉比（Hammura-pi，公元前 1792—前 1750）之后。它的时代大约相当于我华夏代晚期（公元前 21—前 16 世纪）。

吟唱这首史诗在当地习俗，为每个新年的第四日，举行隆重的节季典礼，有下列几点意义[①]：

（一）为 E-zida 神庙之洁祀，即在 Borsippa 之 Nabû 庙内讲说太阳神马独克（Marduk）开辟天地和创建神庙的故事。

（二）为恢复神庙祭典，规定由中间化名者（interalia）歌颂关于 Anu 及诸神的劳绩。

（三）为帮助小儿诞生的典礼，昭告人类的始生，是从有罪而被殛死的神明身上，沥取其血抟土而作成的（how man who first created from clay mixed with blood from a slain god）。

（四）吟诵此诗可以帮助牙医拔出痛牙，而诅咒其蠹虫使勿复为害。[②]

马独克（Marduk）一字是由阿卡得文的 mār（子）和苏美尔文的 Utu（太阳）会合而成，意思是太阳的儿子。祂是最高的神明，太阳之下一切都是祂的产物，马独克在阿卡得人的歌颂之下，拥有五十个不同的名号，祂具有无比的威力，超乎一切的崇高地位。神是全能的，这一思想在西亚很早已是根深蒂固，所以后来移植至以色列。

---

① 参看 M. L. West 编注希腊 *Hesiod*：*Theogory* 的前言，1966，Oxford 印本。

② 关于诅咒防止牙蠹的事（Incantation against Toothache），在新巴比伦时代很流行，但在 Mari 文献古巴比伦时代的泥板出土有 ši-pa-at tu-ul-tim。

人是从宇宙中的有罪的恶神取出他的血来塑造的，所以是有“原罪”的。人的产生，是为诸神服务而制造的，人必须是神的侍奉者，人在神的恐怖威严之下是要战栗的，没有一点地位的，这一原则性的基本理论亦为以色列所吸收。①

有人认为汉族是务实趋善的民族，原始性的自然宗教始终没有在内部发育成高级的人为宗教，使中国人免除了“原罪”，但也使中国的原生态神话仅存片断，还显得晦涩、枯槁而凌乱。② 我不同意这种看法：我认为原罪的有无，起于神话背景的差异，中国的造人传说，属于用泥捏成一系，不同于西亚。而且，由于书写工具的不同，殷周典册，锲刻书写于龟骨、铜器与玉器及简牍，不适宜作长篇记录。史家又主张尚简用晦，阻碍了史诗作冗长描写的叙述形式，但民间的口语文学却照样仍旧保存着而流传下来。

西亚开辟史诗，认为在开辟之初，什么东西都没有，既没有“名”，亦没有“形”，命运更谈不到。“无”是宇宙的本来面目，因为这时候，什么神都还没有降生下来。

因此史诗在开头，使用否定词的 la，便有许多次。

阿卡得语的否定词有三个，一是 lā，一是 ul，一是 ai。③ lā 字在第一章的一、二、六、七、八行都出现。

1. la na-busúša-ma-mu

(the heaven) had not been named

既未有名

2. šu-ma la zak-rat

had not been called by name

亦未赋之以名

6. ši-ma-tu la ši-i-mu

their destinies undetermined

命运未定

gi-pa-ra la ki-iṣ-ṣu-ru

① 参看 J. Bottéro: *Naissance de dieu*, *La Bible et L'Historien*（《神之诞生——圣经与历史家》），巴黎，1986。

② 见萧兵为王孝廉《中国的神话世界》所写的序言。

③ 见 Ungnad-matouš: *Grammatik des Akkadischen*（《阿卡得文法》），111 页，否定词。

ṣu-ṣa-a la še-ú

no reed but no mashland

无纬萧、无薮泽

7. la šu-pŭ-u ma-na-ma

whatever had been brought into being

渺焉无形

8. šu-ma la zuk-ku-ru

uncalled by name

名号不立

la 字楔形文字作[illegible]。

希伯来文的否定词 κζ 亦是 la，它们是同一语系。我在这里，用汉语的否定词“未”、“无”、“不”来翻译它。

西亚泥板中第一位神明叫做 Apsû，意思是溟海（Ocean）。这一名词可能是出于闪语，义为地表，或海岸，是指水之清者，我把它音译作瀹虚。

Mu-um-mu 蒲德侯教授认为是 Tiamat 的绰号，其字相当于阿卡得语的 ummu，其义为母，所以我音译作漠母。Apsû 是水之清者。而 Tiamat 出自闪语，义为溟海，水之积聚，大地之浮沤也，则指水之浊者，与 Apsû 恰恰相反，我把她音译为澈墨。古汉语训“海，晦也。”即以海为晦。

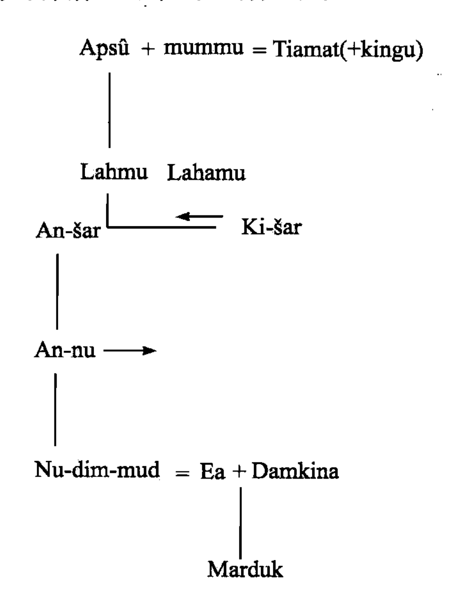
Apsû 和 Tiamat 两者一清一浊，代表两种相对的势力，在天地未形成之前互相斗争，后来波斯《火教经》里的 Ahuramazda（creator of the world）与 Ahriman（power of evil & darkness）二人为兄弟，而代表一明一暗，互相斗争，正如 Apsû 与 Tiamat 之为夫妇，情形相同，这是近东宇宙论之二元主义。既有了瀹虚作为原始神之后，继而诞生 Lahmu 与 Lahamu，这二名的原意不明。以后遂有 Anšar 与 Kišar 诞生，an 是苏美尔文的天，ki 是苏美尔文的地，šar 有全体的意思，高的全体指天，低的全体指地，史诗喜作俪句，是其著例。在史诗里面，e-lis（on high）指高，săp-lis 指低，二者相对，表之如下：

e-lis	săp-lis
an	ki
天	地

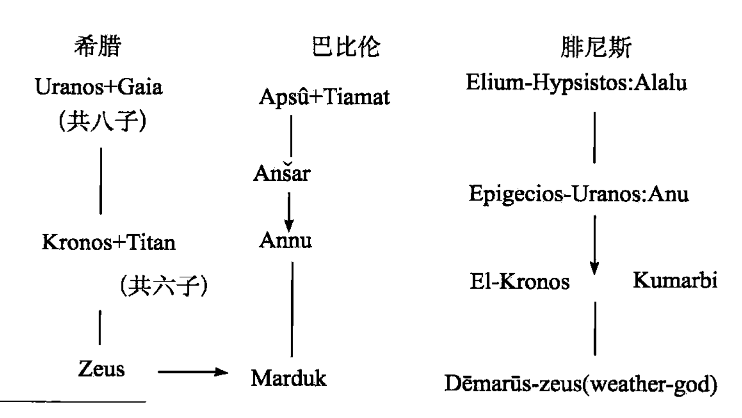
An-sar 又生子曰 an-nu，nu 训主，故 An-nu 义即天之主。annu 又生 Ea，他又别名 nu-dim-mud，dim 训创造，mud 训生，意译应该是“创生之主”。

Ea 之妻曰 Dam-ki-na，在苏美尔文亦称曰：Dam-gal-nun-na，dam 训室，gal 训巨，nun-na 训皇子，意译是“皇子之巨室”①。

马独克以前的神谱，可系列之有如下表：



希腊 Hesiod 所著的神谱（Theogony）在 Zeus 以前由 Kronos 与 Titan 造分天地，和这史诗的 Anšar 与 Kišar 很相类似，腓尼斯的神谱亦有相雷同之处，试比较如下：



① 参看 *La naissance du monde*（《世界之诞生》），117～151 页。

日本民俗学者（如大林太良等）认为上代日本的“天皇制”，王权与神话之不可分割，实是远古东方（Oriental）神王制的派生物。[1] 统治与神权成为合一体。在近东，希腊史诗所表现几无二致。但在远东的神统，恐怕未必相同，似乎不必勉强加以比附。

惟名与命两个观念相当重要。[2] 远东与近东则有类似之处，在开辟之初，诸神未降，名号不立，命运未定。有了神才有了名，命运亦因之而定。“无”是天地未生以前的形状。这与《老子》书所说“无名天地之始”是一致的。从天地开始时未有名，到诸神降生，各有其名。至于太阳神马独克统一宇宙，建立奇功，终至赋予五十名号，成为威力最大莫可与京的大神。名号的重要性是代表文化的内涵，这五十名号，具体与抽象的意义都齐全，欲了解西亚文化的根源，应该从这一处着手，不可忽视。[3] 中国方面在名号所表现的哲理精粹处尤其是“谥法”方面，很值得去作比较深入的研究。

我现在最感兴趣而要进行讨论的有两项：一是开辟神话，一是造人神话，二者有密切关系，可以说是二而一的。开辟神话最为家喻户晓的是盘古的问题，我曾经考证东汉末年四川的文翁祠堂壁画已刻绘盘古像，宋人且见过拓本。一向认为盘古最早出现于三国是不对的。见于战国中期楚缯书上的记载有“日月夋生”及雹戏、女皇生子四之说，可证《山海经》里的帝俊是上神，日月都由其生出，确为战国流行于南方的传说。雹戏女皇即伏羲女娲已成定论（见拙作《楚帛书》），可破旧说伏羲女娲名字初见于《淮南子·览冥训》之非。

《淮南子·精神训》说：“古未有天地之时，惟像无形。……有二神混生，经天营地。……于是别为阴阳，离为八极，刚柔相生，万物乃形。……烦气为虫，……精气为人。”他提出的二气说，我们看彝族的宇宙论和古代楚人之说，实息息相关。彝族的《创世志》开头便说：

> 金锁开混沌。……先叙哎与哺。哎哺未现时，只有啥和呃，啥清而呃浊，出现哎与哺。清气青幽幽，浊气红殷殷。……局啊现日影，日影亮晶晶，宏啊显月形，月形金晃晃，闹啊变青烟，……努啊成红雾。

---

① 吉田敦：《古代オリエト文學上ギリシア神話》，见《筑摩世界文学大系》八二。

② 参看旧作《古代文学之比较研究》第一节，载京都大学《中国文学报》31期。

③ 关于 Marduk 的五十名，参 J. Bottéro：Les noms de Marduk，L'ecriture et al Logique en Mésopotarnie ancienne 及 Franz M. Th. Böhl：Die fünfzig Namen des Marduk.

……六形未现时，谁也不先显，六形出现了。哎哺影形成。[①] ……

在混沌未开之前，先有六形。有如《庄子》所说的“乘六气之变”。（《逍遥游》）六形中以清浊分，六形代表天空六种自然物，表之如下：

清气	浊气
啥	呃
哎（影）	哺（形）
局（日）	宏（月）
闹（烟）	努（雾）

这时还未有天地，只有啥、呃清浊二气，这即是《淮南子》所说的二神。彝族史诗叙传说有圣人名曰努娄哲，开始发现封锁天界的秘密，他掌握打开金锁，由他来开天辟地。史诗接着叙由蜘蛛撒经纬线来织成天地。再由“九女子造天，九男子造地。千千万的哎，千千万的哺”形成天地间的一切。这岂不是《淮南子》所说的“经天营地”？此中似亦渗入汉人的“经天纬地”的思想，不过加进彝族的想像，由蜘蛛来执行这一工作罢了。彝族把天、地分成二系，有点像西亚以 an 为天，以 ki 为地，都有二元论的倾向。

我们再谈《东巴经》中纳西族的《创世纪·开天辟地》神话，纳西象形文原来写作：

（崇＝人类）　（搬＝迁徙）　（图＝出现来历）

三字按照纳西读音就是崇搬图，意思是“人类迁徙记”。这崇搬图至今已有五种译本之多，为《东巴经》之冠，可见其重要性。东巴《创世纪》的要语是这样的[②]：

① 《西南彝志选》，贵阳，贵州人民出版社。啥、呃指清、浊，哎、哺指影和形，局、宏、闹、努指日月烟雾，都是彝语，详这书的注解。

② 本文采用林向肖：《对纳西族创世神话本来面目的探讨——创世纪、开天辟地校注札记》，见《神话新探》，359 页。

（一）混沌世界：东神、色神与“石”、“木”的存在

很古很古的时候，天地混沌未分，东神、色神在布置万物，人类还没有诞生。石头在爆炸，树木在走动。（《创世纪》，1页）

（二）“影”先于“形”

天地还未分开，先有了天和地的影子。日月星辰还未出现，先有了日月星辰的影子；山谷水渠还未形成，先有了山谷水渠的影子。（同上，1～2页）

（三）三、九与万物的相对性（善、恶、真、伪之判别）

三生九，九生万物。

万物有“真”有“假”，万物有“实”有“虚”。（2页）

（四）鸡生蛋与白气和黑气

“真和实相配合，产生了光亮亮的太阳。太阳光变化，……产生绿松石……产生一团团的白气，白气又变化，产生……依格窝格善神。”“依格窝格……变出一个白蛋，白蛋孵出一只白鸡，……自取名为恩余恩曼。……恩余恩曼生下九对白蛋，一对白蛋变天神，一对白蛋变地神，一对白蛋变成开天的九兄弟，一对白蛋变成辟地的九姊妹。……”相反地，“假与虚相配合，出现了冷清清的月亮。月亮光变化，产生黑宝石，黑宝石又变化，产生一黑气，……黑气又变化，产生了依古丁那恶神，依古丁那作法又变化，变出一个黑蛋，黑蛋孵出了一只黑鸡，……自取名曰负金安南。”“负金安南生下九对黑蛋，卵化出九种妖魔，……九种鬼怪。”（据林向肖文引另一本《创世纪》）

我们可把上面的《创世纪》中种种角色列成下列系统表。（见下页）

这一套宇宙生成论的形成，溯其来历是相当复杂的，这里不便仔细分析，我想它与彝族的开辟说亦有点关系，像先有影，然后有形，即是彝族的哎和

（1） 真+实 ⟶ 日 ⟶ 白气 ⟶ 白蛋 ⟶ 白鸡 — 九对白蛋 —┬ 九姊妹 / 九兄弟 / 地神 / 天神

绿松石（=日）　善神 依格窝格（=白蛋）　恩余恩曼（=白鸡）

东神　石
色神　木　　三 — 九 ⟶ 万物

（2） 假+虚 ⟶ 月 ⟶ 黑气 ⟶ 黑蛋 ⟶ 黑鸡 ⟶ 九对黑蛋 —┬ 九种妖怪 / 九种鬼怪

黑宝石（=月）　恶神 依古丁那（=黑蛋）　负金安南（=黑鸡）

哺的分别。白气和黑气亦即彝族的清、浊二气，这样都是从二气说演衍而来的。三生九，九生万物是取自汉人的。至于鸡蛋说，我认为是吸收印度人的安荼（aṇḍa）论[①]，又有吸取自西藏的，像代表善神的依格窝格，据《古事记》解说，“取自藏文本一个字母ཨོ（O），改写用双线作[图形字]。”而代表恶神的依古丁那，《东巴经》文用双线作[图形字]，则“取藏文字母ན，加黑点表 na 之音”，按藏文黑为 nag-po（ནག་པོ）代表黑暗（dark）。这些更属于后起踵事增华的理论。[②]

最堪注意的是在混沌阶段，木和石的崇拜显示初民对洪荒世界所感受的是植物和矿物。有人引用《东巴经》的《动丁》迎动神经，指出《东巴经》传说，最初造物之神是“动”和“色”，即是阳神和阴神，是结为对偶的两兄妹，所以东巴教以石象征动，木象征色，大凡东巴作道场，必用一块小神石“动鲁”和几根木偶“木森”，用祭米撒神石，用牲血点木偶，具见他们对木、石的崇拜。动神和色神，《创世纪》作东神，按之汉语的训诂，东即训动，《广韵》一东：“春方也。《说文》曰动也。”东神和动神自是一而非二。东为动，故属阳，如是东巴传说在宇宙开始混沌时期即用二元说了，表之如次：

东（动）神　　　　色神

---

① 参拙作《安荼论（aṇḍa）与吴晋间之宇宙观》，见《选堂集林》，311 页。

② 参看林向肖文。

石　　木
阳　　阴
兄　　妹

其中二者代表兄妹结婚，似乎受到南方傜族伏羲女娲为兄妹一说所影响的。纳西《东巴》经典上神鬼的名字，异常丰富，它具多神崇拜的特点，据初步编号有2400名之夥。可见其吸收多方面的情形，有待于深入研究。

中国少数民族史诗，多数有创世纪的开辟神话，这里只举彝族和东巴二种，以供比较，其余暂不涉及。

至于造人的传说，西亚造人的缘由是要为神服务的。伊拉克新发现在西尔巴古城出土的泥板有关洪水的记载，年代比《圣经》要早一千年。泥板上说，人似乎是因为职位较低的神都厌倦工作不干，于是天国神明遂创造了人类，可是“人”——这新物种，繁殖太快而且吵嚷太厉害，于是众神大怒，决定把所有的人都淹死，只有一家人幸免，他即是一个被称为阿特拉哈希斯（Atrahasis）的人，意思是极有智慧者。他造了一只方舟——这被认为巴比伦历史上相当于《圣经》的诺亚（Noah）。法国 Réne Labat 编著《近东宗教》一书，已收入 Atrahasis 史诗的全文（见该书26～36页），关于他的故事，一般已耳熟能详，今不备述。阿特拉哈希斯是洪水后剩下来唯一的人物。在吾国西南民族的史诗亦有同样的传说，东巴《创世纪》记载洪水滔天，只剩下纳西族祖先从忍利恩孑然一身，藏于牛毛牛皮的革囊，用九条铁链，三头拴在柏树上，三头拴在杉树上，三头拴在岩石上，才得死里逃生。作为东巴《创世纪》主要角色的从忍利恩，如何与洪水搏斗，为人类生存而挣扎，可以说是西南民族的阿特拉哈希斯了。以前陶云逵记述鲁魁山獐子族的神话云：“昔日洪水为灾，人类死光，只剩一人名 Apúdamu，亦称阿普（Apú），后来天神 mumi 遣三仙女下凡，与 Apú相配，七年后，第二仙女怀孕，生下一个小葫芦，阿普把它剖为四瓣，成为人类之祖，大的为汉人之祖，二为黑夷（即纳西）之祖，三为哈尼之祖，四为摆（白）夷祖。”这个神话，据马学良调查，至今云南夷区还普遍地流传着。[①] Apú与西亚史诗宇宙第一位神 Apsû，天神 mumi 和 mummu 俨然名字相同，两者之间，有无关系，殊属难言，我在云南博物馆看过晋宁山出土铜片，其记数方法用圆圈表数，和苏美尔人有点

① 马学良：《灵竹和图腾》，见《云南彝族礼俗研究》，3页。

相似，远古时候西亚的洪水神话可能随着西羌传播入滇，亦未可知，这是很值得研究的问题。

史诗第六泥板是关于沥血造人的记录。但在吾国传说，人只是用黄土塑成，没有染半点鲜血。黄土造人之说始于东汉，见于应劭《风俗通》："俗说天地开辟，未有人民。女娲抟黄土作人，剧务，力不暇供，乃引绳于絙泥中，举以为人。故富贵者黄土人也，贫贱凡庸者絙人也。"[①] 希伯来《创世记》："上主天主用地面的灰土形成了人。"注家都说希伯来文的"人"字原有红土或黄土的意思，是说人是属于土的东西。令人更感兴趣的是回教徒开辟神话，亦有相同的用泥土造人之说法。向来中外研究女娲氏的文章，都未注意及此。《可兰经》十五章《黑秩尔》：

> 我确以黑泥干土造化人类，使之成形。〈26〉那时候，你的主对众天使说："我将由黑泥干土造化人类，使之成形。〈28〉当我完成他，并吹入我的灵的时候，你们就向他伏身下拜。"〈29〉（据时子周译述，中华丛书本，384 页）

《可兰经》又记众天使中惟以卜厉斯拒绝，且说"我不应该向你由黑泥干土造化的人下拜"，因此他被主所驱逐。据说人类由泥土造成是因为土的性质是温和的，有培养性的。可是魔鬼却由火所造成，则因为火性是暴烈的、有毁坏性的。

应劭所说人是用黄土制成，《可兰经》则说用黑泥干土，颜色稍有不同。

汉土少数民族关于造人的传说，不少都说是用泥土捏造。兹表之如下：

西北

哈萨克族	女天神迦萨甘造天地，以其光热造日月，用泥土造人。	见《迦萨甘创世》

① 《太平御览》卷七八《皇王部》三引，又见同书卷三六〇，参吴树平《风俗通义佚文》，449页。

维吾尔族	女天神创造亚当，以地球上的土捏成人形。	《麦德尔神母创世纪》
蒙古族科尔沁	天神用泥土造人。	

西南

彝族	用白泥做女人，黄泥做男人。	阿细的史诗
傈僳族	天神木布帕用天泥捏出地球，从此地上才有人。	《创世纪》
崩龙族	天上大神嘎美和呼莎米用泥巴团捏人，第一个是男人，叫普，第二个是女人，叫姆。	

这些都是后来的传说，想由女娲故事演变而生，传播各个不同的地区。[①]

其他不同的说法还有：

彝族梅葛《创世》	天神格滋造人，撒下三把雪。
傜族史诗《密洛陀》	用蜂蜡造人。
土族	用石头造人。

附记之，以供参考。

伏羲女娲的传说很早就流播及于西域，及西南各地[②]，藏族传说原始记录中已提及女娲，西南民族对于补天的神话尤夥。我在新疆吐鲁番博物馆见所藏唐初张雄墓中出土伏羲女娲交尾图数十件，为覆棺之用。深知伏羲女娲的故事很早便为西北人士所熟稔。《可兰经》有无吸收自汉土女娲抟土之说？是很值得玩味的！

伏羲与女娲的关系向来有二说：

一说是夫妇。

另一说是兄妹，亦出自《风俗通》。

① 详见萧兵：《女娲考》，见《楚辞与神话》。

② 赵华：《伏羲女娲之西域化》，载《新疆艺术》，1987（3）。

女娲，伏羲之妹，祷神祇置婚姻，合夫妇也。（见唐神清《北山录》，注解天地始第一引）

李冗《独异志》下："宇宙初生之时，只有女娲兄妹二人，在昆仑山下。"

后来流行于南方，为苗、傜所吸收，东巴《创世纪》以宇宙原始东神、色神为兄妹而结婚，显然是受到这一说的暗示。

在汉土南方楚人的神话里面，雹戏、女皇（娲）是人类第一对夫妇，女娲抟黄土以造人。回教徒认为泥土是温和的，有培养性的，与汉土的看法基本上是相同的。

西亚史诗述天地开辟，由 Apsû 与 mummu 结婚，由是再生出 an-šar（天）与 ki-šar（地）。而大宙之乱起于瀹虚与漠母夫妇间之相争，揆以"天地之道，阴阳而已"，西亚史诗，亦未离此义！其在汉土，《易经》上经首乾坤，下卦起咸恒，正以天地之始，造端于夫妇。咸卦示夫妇之道，贵在"感应以相与"。咸就是感，感必相应，故其《彖辞》云："天地感而万物化生。圣人感人心而天下和平，观其所感，而天地万物之情可见矣。"汉土以相感之咸，象征天地之相感，与西亚史诗之描写夫妇相搏，子复父仇者迥然异趣，截取澈墨之残躯，以造分天地；沥 kingu 之血以塑成人类，在汉土传统思想实为不可想像之事。于此可见两种文化基质的悬殊，汉土所以无"原罪"，其故可深长思。西亚这一史诗向来未有全译本，国人引证，间或片段取材，未窥全豹，未由取与少数民族史诗作进一步的比较，本篇之作，聊当嗥引，或不无启发之劳，惟望方家加以是正。

再者，少数民族史诗，因长期以来，与汉人接触，不无多少受汉化的影响，试以苗族为例，苗族称长篇叙事古歌为贾（Jāx），可能出自汉语的"赞"。苗族传授古歌有一定的时日，通常在旧历正月初三日至十五之间的吉日。歌师首先祭祀歌神，歌神苗语曰 jent Dians Lax（定拉），"定拉"即天地之神。古歌即由其创造的。

苗族古歌有齐言（五、七古）及长短句体，其《开天辟地歌》即有十二种不同本子。（据唐春芳所采集）过竹氏所采集的为苗地巫师采波唱的，即为长短句体。[①] 若其押韵每随四声（不押韵而讲平仄）作对偶句，用双声词，实皆吸收汉诗特征，正为汉化之优美成果。

1989 年 7 月于雪梨

---

① 参过竹：《苗族神话研究》，南宁，广西人民出版社，1988。

古史上天文与乐律关系之探讨

——曾侯乙钟律与巴比伦天文学无关涉论

湖北随县钟铭的出土，由于铭辞上律吕结构记录的详尽与准确，对于世界的乐学领域给予极大的震荡。美国麦克伦（E. G. Mclain）氏撰《曾侯乙青铜钟》一文，其副题竟标明："巴比伦的生物物理学在古中国"[1]（见黄翔鹏、孟宪福译《中国音乐学》，1986（3））。这些编钟律铭记载之完整和可信性，远非处于公元前5世纪而历来最为音乐史家所向往的希腊只有柏拉图对话之中偶尔提及的一些简单的谈话所可同日而语。这种高度惊人的景观竟使这位西方学人喜极若狂地说道："如果曾侯钟为其同时代的史家希罗多德知道的话，可能被目为古代世界第八奇迹。"未免言之过甚其辞。须知曾国仅仅是楚的附庸国之一，当时它采用的乐制已是这样复杂，至于楚国的乐律，对于浊音特别标出，结构又复不同。文献上所说九歌九辩等乐舞的场面，可惜无详细具体的资料可供研究。

这位学人的看法有点离奇，他竟认为中国古代音乐的宇宙论（tonel cosmology）看来是建立在以理论八度为720∶360之一种纯律制的基础上，这种律制有可能是从巴比伦传入中国的（节黄氏译文的结论）。

唯一的理由是这样的：西亚在他们的创世纪的《开辟史诗》（Enumaelis）里面言及巨神马独克（Marduk）的伟大，他的御座的建筑是以3×5直到720为限的乘法。这个御座需要两年（即2×360＝720天）建成，即360日的倍数。因为720表现的萨尔（sar，即王位）是为计算砖数之单位，这个数字

720∶360是一个八度倍数（octave double），在音律上也含有上下行音阶的双重意义。巴比伦是把历法与音阶结合在一起寻出宇宙的和谐，这种音乐上追求的路向，在中国亦有同样的狂热。麦氏据此把曾侯钟的乐制视为出于巴比伦，我们细按他的理论只有表面的类似，对于巴比伦和华夏在天文及乐律上还有许多问题值得我们再去探讨。

西亚《开辟史诗》，第5版开头一段云：

1. úba-áš-šim man-za-za an Dingir. Dingir Gal. Meš
   （英译）He constructed stations for the great gods.
2. Mul-meš tam-šil-šn-n[u]lu-ma-ši uš-zi-iz.
   Fixing their astral likeness as the mages.
3. ú-ad-di Mu. An. Na mi-is-ra-ta ú-ma aṣ-ṣer.
   He determined the year by designating the zones.
4. 12 I TU-meš mul meš 3. Ta. àn uš-zi-iz
   He set up three constellations for each of the twelve months.
5. iṣ̌-tu Ud-mi ša Mu. An. Na us-ṣ[i-r]ú u-ṣù-ra-ti
   After defining the days of the year [by means] of (heavenly) figures.
6. ú-šar-šid man-za-az ni-bi-ri ana ud-du-u rik-si-šú-un
   He found the station of Nebiru to determine their (heavenly) hands.
7. a-na la e-piš an-ni la e-gu-u ma-na-ma
   That none might transgress or fall short.
8. man-za-az en-lil ué-a ú-kin it-ti-šu
   Alongside it he set up the station of Enlil and Ea.
9. ip-te-ma Ka. Gal. Meš ina ṣi-li ki-lal-la-an
   Having opened up the gates on both sides.
10. ši-ga-ru ud-dan-ni-na šu-me-la u im-na
    He strengthened the locks to the left and the right.
11. ina ka-ba-ti-ša-ma iš-ta-kan e-la-a-ti
    In her (Tiamat's) belly he established the Zenith.
12. [d]šeš-ki-ru uš-te-pa-a mu-ša iq-ti-pa
    The moon he caused to shine the night (to him) entrusting.
13. ú-ad-di-šum-ma šu-uk-nat mu-ši ana ud-du-ú Ud-me
    He appointed him a creature of the night to signify the days

14. ar-hi-sam la na-par-ka-a ina a-ge [e]- [š] a ú-ṣir
Monthly, without cease, form design with a crown.

上面阿卡得文（Accadian）原本记音我是根据 B. Lansberger 和 J. V. Kinnier Wilson 二人合著的修正本（The fifth tablet of Enuma-Elis, Journal of Near Eastern Studies, 1961），英译是采用 James B. Pritchard 较后在 1963 年的第 3 版改定译本。我已将史诗七大泥板用典雅的文言译出，现摘录这十四句汉译如下：

1. 彼为巨神，置其躔次兮。
2. 列宿以陈，罗星象兮。
3. 历离其阈，以成岁兮。
4. 依十二月，为三天（星座）兮。
5. 因其天体，年日以叙。
6. 建之以太岁（Nebiru），以正晷度。
7. 毋或违之，或倾侧之。
8. 司其畛域，恩立（En-lil）阏亚（Ea）。
9. 启其天门，别以两极。
10. 深扃为固，在其左右。
11. 于其脐中，以立天极（zenith）。
12. 生月之辉，宵以寄焉。
13. 司夜之主，昼以形焉。
14. 月作冠冕，罔有停息。（下略）

《开辟史诗》的第 5 版是巴比伦古天文最重要的记录。在楔形文字中有几个重要的字应加以说明：man-za-za，在第 1 句和第 6、第 8 句都出现，英译是 station，我分别以躔次、晷度、畛域翻译之。mu（an-na）亦即 šattu，第 3、第 5 句均见之，意思是年岁。mul meš 亦称 kakkabu，在第 2、第 4 句均见，英译为 Constellation，义为星座。Mul 古苏美尔文称作米，正象星光之状。加 mes 表示多数。B. L. Van der Waerden 在他所著德文本的《天文学的起源》一书中特别列出三星座（Die je drei Sterne）一节，即引据是篇“依十二月，为三天（星座）兮”一句，加以说明考证。所谓三星座是把一年十二个月分属于三

位巨神：Ea、Anu、Enlil之下，3×12=36星座，分为三个层次，有如下表：

月	Ea星座	Anu星座	Enlil星座
Ⅰ. Nisannu	IKU	DIL. BAT	APIN
Ⅱ. Aiaru	MUL. MUL	ŠU. GI	A-nu-ni-tum
Ⅲ. SimĀnu	SIBA. ZI. AN. NA	UR. GU. LA	MUŠ
Ⅳ. Dūzu	KAK. SI. DI	MAS. TAB. BA	ŠUL. PA. E_3
Ⅴ. Ābu	BAN	MAS. TAB. BA. GAL. GAL	MAR. GID_2. DA
Ⅵ. Ulūlu	ka-li-tum	UGA	ŠU. PA
Ⅶ. Tašrītu	NIN. MAȞ	zi-ba-ni-tum	EN. TE. NA. MAŠ. LUM
Ⅷ. Arahsa-mna	UR. IDIM	GIR_2 TAB[2]	LUGAL
Ⅸ. Kislîmu	ṣal-bat-a-nu	UD. KA. DUḪ. A	UZA
Ⅹ. Tebētu	GU. LA	al-lu-ul-tum	A_2 mušen[3]
Ⅺ. Šabaṭu	NU. MUŠ. DA	SIM_2. MAḪ	DA. MU
Ⅻ. Addaru	KUA	^{d}Marduk	KA_5. A

大英博物院现存有名的尼尼微（Nineveh）发掘出来的亚述巴尼帕（Banipals）王朝遗物（公元前669—前630），原在他的中秘保存下来的天体平面圆球形分野图泥板，上面刻划楔形文三部分，可惜残缺不全。这张图片，向来经过不少历史家引述。李约瑟在他的《科技史》第3册天文学部分亦采用之（中文译本，192页），并引据欧洲天文学史家的考证，加以说明。关于上面的楔形文很需要给予解释。

图表上面残存十一月二栏，十二月一栏。一月只剩下še（ ）nu（ ）二名，即一月月名之Nisannu之部分。第一栏十一月十二月其首之一字，即月，凡月名之前，必系此为标帜。音iri、iru，苏美尔象形文作 ，作半月带光芒状。

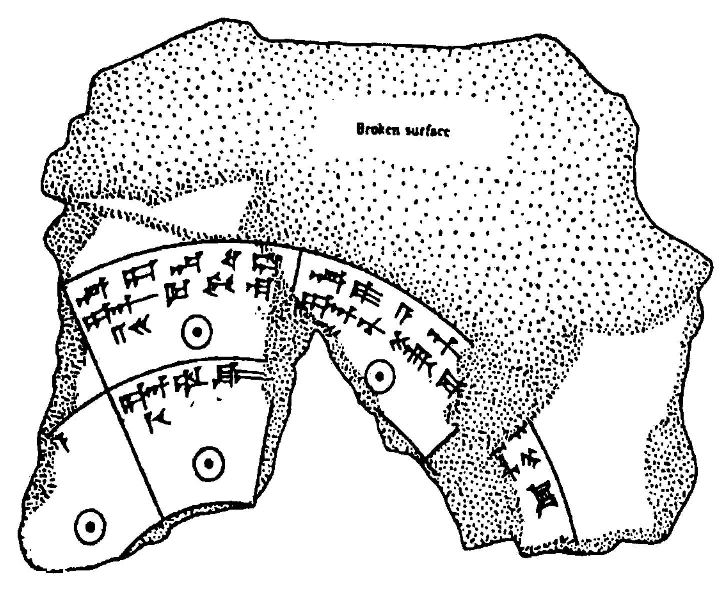
第一、二栏十一月其首皆有 字，即星，凡星名之前必系此为标志字，音mul，mulu亦即kakkabu。苏美尔象形文作 。

故知十二月上栏即是iri（月）：šabatu mul（星）：Mu. muš. da

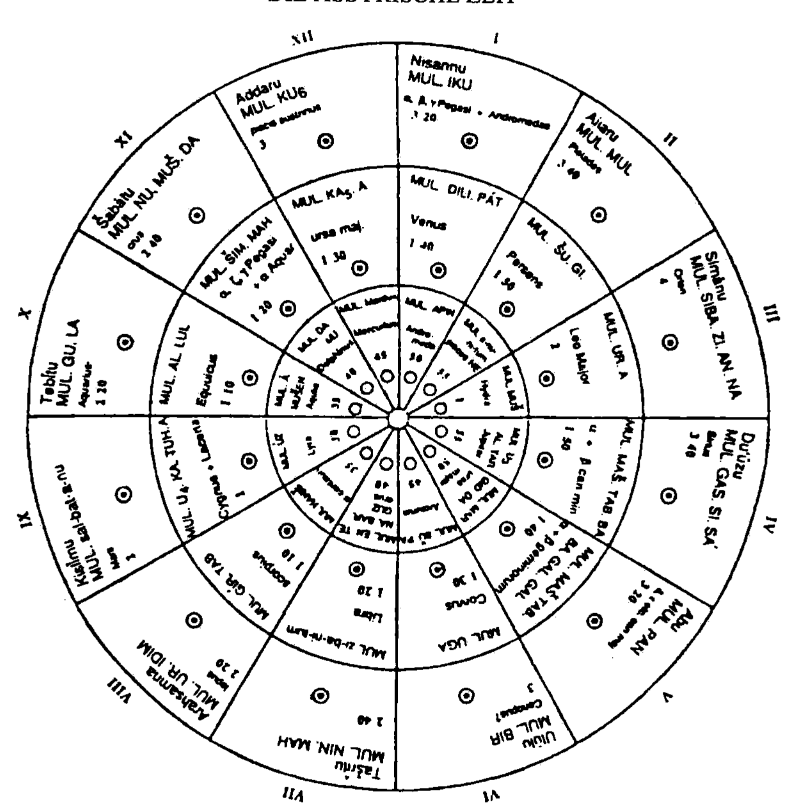
下记2　20

中栏即是mul（星）：Šim. mah

下记1　10



DIE ASSYRISCHE ZEIT



此为 1934 年 A. Schott 据上面残图加以复原之表。[2]

这个星图所表示的十二月，在朝向三个同心圆轴和三个层次之下形成的三十六个星座区域，上面的星座名称经过许多专家研究都已弄清楚了。这三个层次亦叫做三道（Three roads），有人译作三环。每道按月区分名为十二星座，大概是依照月的朔日偕同日出的时间，而每一个月配以一个星座。

中间一道是赤道带，代表阿努的星系。

外围一道是赤道以南，代表闵亚的星系。

内面一道是北极区的星群，代表恩立的星系。

这时尚未有黄道之名；黄道名称要在公元前 420 年以后才出现。

这幅星图原来保存在公元前约 600 多年的巴尼帕王的图书馆（相当于周惠王八年至周襄王二十二年，约略和齐桓公秦穆公同时）。但它的编成时间一般认为应该在公元前 1400 年至 1600 年，相当中国的殷代。这是巴比伦最古的天文学资料。我们从《开辟史诗》“司其畛域，恩立、闵亚”二句，可以看史诗所描写的和星图上的区划，很是符合。使人推想星图和史诗可能是相等的年代。

上面的星图中一些星座是很不易观测的，所有星座，经过历来的研究，大抵都很清楚，有的还是行星：

Dil. bat＝Venus	列阿努系的正月	金星
Sa-bat-a-nu＝Mars	列闵亚系的九月	火星
Ud. Al. Tar＝*d*Marduk＝Jupiter	列阿努系的十二月	木星

他如：

Iku＝Pegasus 飞马座

Mul. mul＝Pleiaden 昴星座

Siba-zian-na＝γOrionis 猎户座

Kak. si. di＝Sirius 天狼星座

Ban＝Canis minor 小犬星

Gir. Tab＝Scorpions 天蝎座

En. Te. na. maš. Lum＝Centaurus 半人马座

在 Vander Waerden 的书中已有详细的若干附表加以说明，今略举一二，不殚复述。

值得讨论的还有 Nebiru 一字，在上述星表中，阿努系第十二月是大神马独克，亦即是木星，马独克是造分天地的伟大人物，他是太阳神，同时代表木星。所以我把 Nebiru 译成太岁。它位于北维的恩立与南维阏亚的中间，表现它在天体上的重要性。所以被尊为木星。巴比伦已有公元前 131 至 59 年的木星观测记录的泥板，对于木星有高度的认识。我国殷代甲骨文上亦有“大岁”的名称出现，作为祭祀的对象。临潼所出周武王时的利簋有“岁贞克”之语，岁指岁星，合以《荀子·儒效篇》说：“武王之诛纣也，行之日以兵忌，东面而迎太岁。”战国时兵家对大岁当头种种迷信的解释，汉人对岁星的重视，亦有悠久的历史，《山海经》的名言“要之以太岁”，与巴比伦史诗的以大岁来正晷度，意义是相同的。

至于史诗称“于其脐中，以立天极”，在中国的东方的传说，便有“齐是天脐”的种种说法，印度亦言“由脐生出空界”（Antariksa）。“脐”的观念，中、印之间也许有点关系，可能远源来自西亚，是很值得研究的。[①]

阿努、阏亚和恩立三位巨神，在远古苏美尔人的神话里是代表自然界三个不同的部分：

阿努　anu（亦称 an. Anum）：天神

恩立　Enlil（Ellil）：地神

阏亚　Ea（Enki）：水神

（参看 René Dussand《巴比伦与亚述的宗教》法文本）他们三位都是宇宙间的巨灵，所以天文学上星图亦采用他们的名字作为区划星体区域的标志。

李约瑟说：“北京天坛和祈年殿至今还保存三层的圆台，似乎有意象征艾亚、阿努、恩立的三环。”[3]其实从汉代以来，中国的天官主要分为三垣二十八宿，即紫微垣、太微垣、天市垣。三垣是把天体分划为三个区域，这种观念似乎从中国本土的“三天”而来。楚帛书说：“三天□思，敎奠四亟（极）”。和巴比伦没有什么关系。

中国的天体区划是三垣二十八宿，巴比伦则是三环三十六宿。亚述人是把天体主要星座按十二个月来作很齐整的安排，对于星座的认识比远东的二

---

① 参看拙著《选堂集林》，324 页。

十八宿增加许多，看来他们的天文学应该比我们发展得早，而且精确。

公元前 1100 年亚述人采用巴比伦历法十二个月的月名，一年的开始从春分算起（相当于现在的三月到四月），一年十二个月，大小月相间，大月三十日小月二十九日，都三百五十四日。岁首既定在春分，故需要置闰。在公元前 6 世纪之前，置闰无一定规律，汉谟拉比（Hammurabi）的法律上有“闰六月”的明文，要到大流士一世（Darius I；公元前 521—前 483）才规定八年三闰。巴比伦人是以朔望月表示回归年的长度，即：

$$一回归年=12\frac{1}{3}朔望月$$

这在塞琉士王（Seleucid）公元前 311 年的十二星座与日月运行表可以得到证明。

反观吾国，《尧典》上说：“朞三百有六旬有六日”，其时只知一年是三百六十六日的整数。《尧典》作成的年代尚无定论。朔字最早记载见于《诗经》十月之交中“朔日辛卯，日有食之”一句，说者以为周幽王之世。殷代甲骨文的材料有一条涉及垦田的记载：

坚。五百四旬七日，至丁亥从，在六月。

这条的“至”是指六月的夏至。董作宾《殷历谱》据此列为至谱的主要依据。张政烺认为五百四旬七日是把 547 整日加上占卜之日子算不足一日共得 547.5 日，恰好是回归年一年半的日数（即减去一回归年 364 日得 183.5 日，是为半年的日数）。卜辞又有许多地方提到“至日”，殷代的天文学能够确认二至，即十二月和六月里面的冬至与夏至作为天象的标准来配合农事的活动，是没有问题的。可以说是以冬至为岁首，和巴比伦之以春分作为岁首，是不同的。

《小屯南地》一书中卜辞所记祭祀的时候有舞戚（南地七八三正“甲辰卜𠂤，叀戚，三牛”）、奏商（又四三三八“……其奏商”）之辞。殷墟建筑遗存，在甲六基址上的陈设，表示着左方肴馔（食）右方奏乐（有石磬遗物）的习俗。殷人以乐舞事神，是司空见惯之事。

古代掌乐的官，在《周礼·春官》称为大司乐，“死则以为乐祖，祭于瞽



宗。”《礼记·明堂位》云：“瞽宗，殷学也。”甲骨文里有大学的记载。《南地》六十：“于且丁，旦帅。……于大𦥑帅。”大𦥑即是大学，当是瞽宗所在地。乐官称为瞽。《国语·周语》记景王问钟律于伶州鸠，鸠答言“古之神瞽，考中声而量之以制。”韦注：“神瞽古乐正，知天道者也，死以为乐祖，祭于瞽宗。”瞽如何能知天道？《周语》又说：“先耕时五日，瞽告有协风至。”协风见于卜辞，“东方曰析，风曰㔹。”协风后来又称为融风或条风。《淮南子·天文训》：“距冬至四十五日条风至。”条风至的节候是立春。虢文公述周时藉田之礼，“瞽帅音官以风土。”乐师的瞽，其部属尚有一些乐官，来分掌依据音律以观察风土的事情。殷武丁时有㔹风的记录，当时有大学，必有乐官的瞽，然后能够预告协风的来临作为节候的报告，他们也许能像《淮南子》所说的从至日（冬至）去推算立春，以便行藉田之礼，殷代的乐正可以立均出度，从音律结合天文去测知节候，是想像得到的。

《吕氏春秋·音律篇·季夏纪》云：

> 古圣至理（治）之世，天地之气合而生风，日至则月钟（聚）其风，以生十二律。
>
> 仲冬日短至则生黄钟。
>
> 仲夏日长至则生蕤宾……
>
> 孟冬生应钟，天地之风正，则十二律定矣。

十二律的订定是根据日的短、长至作为定点，可见天文上的定点，亦即乐律上的定点。

> 冬至点[illegible]——黄钟
>
> 夏至点[illegible]——蕤宾

殷代天文智识确有鸟星、至日等记录，但未必能如《吕览》所说从两至来制定十二律。殷时有四方风名，那时的神瞽，能讲究合律生风，是很自然的事。十二律名称何时出现，尚无明确资料。西汉汝阴侯墓的天文仪器画出二十八宿和十二个月的相对位置，和《淮南子·天文训》所说“辰星正四时，常以二月春分效奎、娄，以五月夏至效东井、舆鬼，以八月秋分效角、亢，以十二月冬至效斗、牵牛”相符合，证明从二至配合星象来制定时间，再用二至

来确定十二律，在吕不韦的时代已充分使用。我们看《左传》所记，当时对于分、至、启、闭的重视和五声和八风等记载，这些事情，春秋时候大家已耳熟能详。运用天文定点行使于乐律上面，这说明天文与乐律关系的密切，在中国古代不是神话而是史实，这和巴比伦情形是很相像的。

与随县曾侯乙墓的编钟一同出土的漆箱盖，其上中间写一特别大的斗字，并绘青龙和白虎于其左右，二十八宿之名罗列于四周。把二十八宿的年代大大提前。证明《史记·天官书》所记汉代星图上是同样依四灵在四个方向来分配是同一脉相承的系统，没有如巴比伦那样按十二月来安排星座的具体而整齐。可见中国与亚述的天文学实际还有很大的距离。但是一般谈起中国天文，每每有中国出于巴比伦的误解，甚至还欲把一切关于天象的名目包括岁阳月名等等，采用同音比附方法，一一说成出于巴比伦的星座，那是很有问题的。只有法国的马伯乐他最反对这种说法，他认为两国的天文学根本没有什么关系，我觉得非常合理。在建立音乐上的和谐观念和喜欢结合天文观念来解释乐律的事，彼此之间有许多雷同之处，但只是表面上的类似，不能轻易便认为这种律制是从巴比伦传入中国的。

【注释】

[1] 见 Ernest G. Mclain："The Bronze Chime Bells of the Marquis of Zeng：Babylonian Biophysics in Ancient China."（*Journal of Social and Biological Structuries*, vol. 8, No. 2 (1985), pp. 144-173）。

[2] 表中星座汉名，依席泽宗订定。

月份	Ea 星座	Anu 星座	Enlil 星座
Ⅰ. Nisannu	3. 20 IKU（室、壁）	1. 30KA$_3$. A	45^d*Marduk*（火星）
Ⅱ. Aiaru	3. 40 MUL$_2$. MUL$_2$（昴）	1. 40 DIL. BAT（金星）	50 APIN（犁星）
Ⅲ. SimĀnu	4 SIBA. ZI. NA（参）	1. 50 ŠU. GI（天船二）	55 *A-nu-ni-tú*
Ⅳ. Dūzu	3. 40 KAK. SI. DI（天狼）	2 UR. A	1 NANGAR
Ⅴ. Ābu	3. 20 BAN（弧矢一）	1. 50 MAŠ. TAB. BA	55 UD. AL. TAR
Ⅵ. Ulūlu	3 BIR	1. 40 MAŠ. TAB. BA. GAL. GAL（北河二）	50 MAR. GID$_3$. DA（北斗）
Ⅶ. Tašhrītu	2. 40 NIN. MAH	1. 30 UGAmušen（轸）	45 ŠU. PA（大角）
Ⅷ. Arahsamna	2. 20 UR. IDIM（豺狼星）	1. 20 RIN$_3$	40 EN. TE. MAŠ. LUM（库楼七）
Ⅸ. Kislīmu	2 *sal-bat-a-nu*（火星）	1. 10 GIR$_3$. TAB（房、心、尾）	35 LUGAL（轩辕十四）
Ⅹ. Tebētu	2. 20 GU. LA（虚）	1 UD. KA. DUḪ. A（天津二）	30 UZA（织女）
Ⅺ. Šabaṭu	2. 40 NU. MUŠ. DA（天鹤）	1. 10 NANGAR	35 A$_2$mušeu（牛郎）

Ⅻ. Addaru　3　KUA（北落师门）　1. 20 $ŠIM_3$. MAH（危）　40 DA. MU（河豚座）

另一星座资料，则以 Elam、Akkad、Amurru 区域划分，附以备览。另详《曾侯乙编钟时代之前中国与巴比伦音律和天文学的比较研究》，饶宗颐、席泽宗、程贞一合著，载《曾侯乙编钟研究》（湖北人民出版社）。

月份	Elam 星座	Akkad 星座	Amurru 星座
1	……	APIN（犁星）	IKU（室、壁）
2	……	*A-nu-ni-tum*	ŠU. GI（天船二）
3	……	SIBA. ZI. AN. NA（参）	MUŠ（长蛇座）
4	……	UD. AL. TAR	KAK. SI. DI（天狼）
5	……	MAR. GID_2. DA（北斗）	MAŠ. TAB. BA. GAL. GAL（北河二）
6	……	ŠU. PA（大角）	BIR（老人星?）
7	……	*zi-ba-ni-tum*（氐）	NIN. MAH
8	GIR. $_2$TAB（房、心、尾）	UR. IDIM（豺狼座）	LUGAL（轩辕十四）
9	……	UZA（织女）	*sal-bat-a-nu*（火星）
10	GU. LA（虚）	A_2*mushen*（牛郎）	AL. LUL（南河三）
11	N[U. MUŠ. DA]（天鹤座）	DA. MU（海豚座）	$ŠIM_2$. MAH（危）
12	……	*ni-bi-rum*（火星）	KA_5. A

［3］Joesph Needham 在他的 *Science & Civilization in China*，vol. Ⅲ，p. 257 写道："Another circumstance worth noting is that the Altar of Heaven as if to symbolise the Three Roads of Ea-Anu-Enlil. Here the officiating emperor naturally occupied the central polar position. If Chinese equatorial astronomy derived, at least in part, from Old Babylonian equatorial astronomy, such traces are just what we might expect to find."

论楚人之二燹（气）与魂魄观念及汉初之宇宙生成论

气字从米，气声。《说文》气或体作槩，声符从既。楚帛之燹字，我最先据《汗简》释为气。今按《汗简》燹为气之古文，云“见《义云章》”。《古文四声韵》云：

燹　（《碧落文》）

炁……□　（《淮南上升记》）

是气字作从火，既声，《碧落文》与《义云章》皆有此字形，可与楚帛书参证，至于炁字，《关尹子》云：“以一炁生万物”。说者谓炁字首见于此，其实亦见于佚书《淮南上升记》。唐《无能子·圣道篇》：“天地未分，混沌一炁。”《无能子》题记“于唐末光启二年（886）寓于左辅景氏民舍”。其书晚出，不足为据。

今知燹确为气字，楚帛书所见有□燹与□（百）燹，合为二气。

□字，有人释寮，我释为熏，□字有人释害，曾宪通据中山王嚳器百字作□定为“百”字，甚是。（考证具详《楚帛书》）熏气和百气即是《老子》书之营、袙。马王堆乙本：

载营袙抱一，能毋离乎？

甲本作“营魄抱一”，与今本同。《说文》：“魄，阴神也，从鬼，白声。”段注引《孝经》说：“魄，白也。白，明白也。”《白虎通》：“魄者，迫然著人，主于性也。”“魄者，迫也，犹迫迫然著于人也。”魄之作袙，如琥珀之作虎魄。袙为字书所无。古代借“白”字为魄，马王堆乙本白作袙，乃加示旁为繁形。楚帛则以“百”为“白”，皆同音通假之异形字。

《左传·昭公七年》，子产说云：“人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂。”杜预注：“魄，形也。”“魂，阳神气也。”孔颖达《正义论》：“魂魄，神灵之名，本从形、气而有。”陈义甚精而详尽，引《孝经》说云：

魄，白也，魂，芸也。
白，明白也，芸芸，动也。

段玉裁说即本此。孔氏复为之解曰：“形有体质，取明白为名，气惟嘘吸，取芸动为义。”按《老子》又言：“夫物芸芸。”芸芸即动。此以芸字解魂，以白字解魄，并取声训。孔氏区别魄为形而魂为气，而引申之云：“附形之灵为魄，附带之神为魂。附形之灵，谓初生之时，耳目心识手足运动，啼呼为声。此则魄之灵也；附气之神者，谓精神性识渐有所知，此则附气之神也。是魄在于前，而魂在于后，故云既生魄，阳曰魂。”以之申释子产之论，而定魄与魂有先后之义。正如《淮南子》论“天先成而地后定”，有后先之别。

以形与气分别魄与魂，其说原见于《礼记·郊特牲》，云：

魂气归于天，形魄归于地，故祭，求诸阴阳之义也。……

《礼运》云：

故天望而地藏也，体魄则降，知气在上。

此将魂视作气，属之于天，魄视作形，属之于地，分为阴阳。然揆之刘安之

说，魂属天，则应先成，与子产说异。是则阴阳二者，孰先孰后，殊难质言。魂亦指生人之精神，为《楚辞》中所习见，如：

昔余梦登天兮，魂中道而无杭。（《九章·惜诵》）
羌灵魂之欲归兮，何须臾而忘反？（《哀郢》）
魂识路之营营。（《抽思》）
魂营营而至曙。（《远游》）

惟《远游》云：

载营魄而登霞兮，掩浮云而上征。

则取《老子》"营魄"一词，以指升仙者保合形神以上天。故《远游》屡言："审壹气之和德"，"无滑而魂兮彼将自然。壹气孔神兮于中夜存。"壹气即《老子》所谓（载营魄）抱一，魂不可滑，则魂与魄仍互相维系也。抱一而须载营魄者，谓以阴魄守阳魂。抱一者，以气合血肉之躯（《素问》："取血于营"），魄与魂合，抱神以静，故曰"能无离"（参朱谦之说），使魂魄相安如鸡之抱卵，此道家生时之修养方法也。若升仙之时，则魄随魂同上升于天。惟一般死者非神仙者流而为凡夫，其形魄仍归于地，而魂气则无所不之。（吴季札葬，其子曰：骨肉复归于土，命也。若魂气则无所不之也。）《越绝书》十三《枕中篇》记范蠡论魂魄，由人而推及，其说曰：

越王问于范子（蠡）曰：寡人闻人死（《四部备要》本，上海中华书局据明刻本校刊，作"失"）其魂魄者死，得其魂魄者生，物皆有之，将人也？

范子曰：人有之，万物亦然。……

……

问曰：何谓魂魄？

对曰：魂者，橐也。魄者，生气之源也。故神生者，出入无根（"出入无根"，《四部备要》本，上海中华书局据明刻本校刊，作"出入无门，上下无根"），见所而功自存，故名之曰神。……神主生气之源，魂主死

气之舍也。魄者至贱，魂者至贵（“源”，《四部备要》本作“精”；“至”作“主”）。……观其魂魄，即知岁之善恶矣。

此别魂魄有贵贱之差，后来道家因有魂属善、魄属不善之说。《淮南子·说山训》设为魄与魂之对话。魂以无有为体，以其不可见故，凡此皆战国至汉初之魂魄二元论。清龚自珍著《释魂魄》（查《四部备要》本《定庵全集》册一《定庵文集》（上海中华书局据通行本校刊未见））认魂与魄有高下之分。（《定庵文集》卷三）其说如次：

上阳　　魂　　有知　　《易》“精气为物”；《诗》“於昭于天”；圣智

下阴　　魄　　无知　　《易》“游魂为变”；孔子：“体魄则降”凡民

虽所论未必尽谛，亦从二元论出发者也。

古埃及人信仰魂升天而体入地，可与汉俗比较，兹录《死书》，加以说明如下：

soul	to	heaven	body	to	earth
ba	ar	pet	′sat	ar	ta

ba 是魂，上升于天，′sat 是体（魄）入于地，此与孔子对子游说：“体魄则降”（《礼运》）相同。

the	soul	which	is	among	the	gods
	ba-R			am		neteru

此如诗云“在帝左右”，以魂上升于天也。（参看 W. Budge, The Egyptian's Ideas of God，圣书象形文从略。）可知以魂魄分别属之上天下地，中外亦有同然。

魂有知而魄无知，凡民之魂不能上升于天而又无所不之，故楚巫有礼魂

及招魂之俗。《楚辞》所见，生者期与天地比寿，死者则望其引魂上天。马王堆出土覆棺之帛盖，或称为铭旌，然铭旌必书死者姓名。而马王堆第一号第三号两墓所出均不书死者名字，故知其不得为铭旌，实则墓所出皆覆棺之物，其图绘布局无异，作用与吐鲁番所出上绘伏羲女娲画之为覆棺之物相同，吐鲁番所出计数十件之多。此类主题不外引魂上天。近时诸家解释意见均趋一致。其义今为众所共悉，不必缕述。

余英时《论中国古代死后世界观的演变》一文，其中谈魂魄一章可以参看，彼举出《汉书·东方朔传》解说隐语：

> 柏者，鬼之廷也。颜师古注训松柏之树为廷府。

颜注似望文生义。今知《老子》营魄字可作袙，《颜氏家训·勉学篇》引徐整碑又作洦，合以楚帛之百气，则柏字当亦出于同音借用，不得以松柏直解之，至于熏字与魂亦同部字，古人每每音同借用。

兹总结上说，表列如下：

气
- 熏（魂）—— 沄、营
- 百（魄）—— 迫、袙 —— 洦 —— 柏

《楚帛书》　《马王堆乙本老子》　《徐整碑》《东方朔传》

周原卜辞：

> 卜鼎（贞）：既䰟（魄）（二十二片）
>
> 佳十月既死☐　亡咎（二十四片）

下辞说者谓是“既死魄”，夺去一字；上辞说者谓是“既生魄”之省言。䰟是否读为魄，仍待证明。然古代月相分明有生魄死魄之语，魄字之渊源甚为悠久。

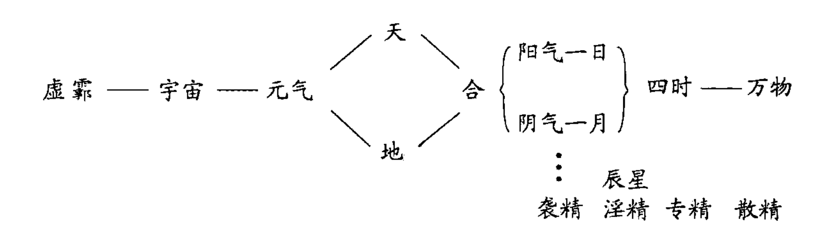
将魂魄（即营魄）分为气与形两组是汉代阴阳家言。但楚帛书分明说是熏气与百气，作为二气看待，自属较原始之说。彝族宇宙论至今仍盛行二气

理论，彝族以哎与哺代表阴阳二气，运行升降，一年之间有八轨以示八节之变化，详《彝族天文学史》图一〇·三二气轨道图，所谓二气八节自是取诸汉人阴阳二气与八风之说，十分明显。

《淮南子·说林训》："黄帝生阴阳。"又《精神训》："有二神混生，经营天地，……于是乃别为阴阳，离为八极。"《精神训》之二神实即二气之异名。二气为宇宙生成之基因。《天文训》言：

> 道始于虚霩。虚霩生宇宙，宇宙生元气。……故天先成而地后定。
>
> 天地之袭（重）精为阴阳，阴阳之专精为四时。四时之散精为万物。……火水气之精者为日、月，日月之淫为精者为星辰。

万物皆由至"精"所出。楚帛书云："五木之椁"，椁即精。《淮南》又区别精有袭精、专精、散精、淫精之别，自是踵事增华之谊。帛书先言二气，后述四诗，《淮南》则以二气阴阳为袭精，四时为专精。然则熏气与百（魄）气之为二气，在《淮南》眼中是为袭精，《淮南》之说，又进一步矣，兹据《天文训》隐括表之如下：



由上可见楚地区之宇宙生成论，从楚帛书演进至于汉初复杂化之梗概。

又记

郭店《老子》后附有《太一生水》篇，论一切相楠（辅）之义，以为岁之形成，由湿、燥之所生，湿、燥乃仓（沧）然（热）之所生，仓、然即寒暑也，以成四时，以成阴阳，如是以成天地。又言：

下，土也，而胃（谓）之地。

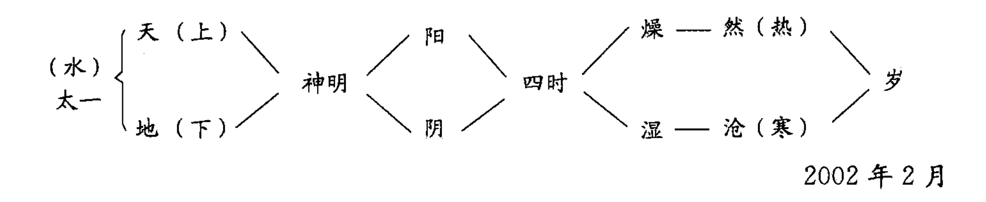
上，燹也，而胃之天。

以天、地分上下，而下为土而上为燹。在此处气为“偏称”，上属于天，与《楚帛书》以燹（气）概括熏气、百气二气不同。有人以帛书此二气读为《太一生水》之仓、然二者，但楚简以燹专属于天，与帛书之分为二气，于义不合。

冯时不取众说，而读为寅气、金气，谓指阳气与阴气。顷细察原文[illegible]字与下文黄、黇二字所从之黄字实作[illegible]。《说文》云：“黄从田炗声，炗古文光，黄字上部为廿，黨从熏，熏从‘中’。”帛书此字上半不从廿而从屮，完全吻合。故不必改读为黄。

曾宪通新说，辨字形甚审，唯以屮音比附于燥，读为燥气，然燥与湿相对，不与仓相对，亦与《太一生水》原文不符。故不必强与帛书以同音觅取对应。

《太一生水》中，阴阳复因四时而分为燥湿、寒热，与帛书之二燹之概括阴阳，不能对应。



2002年2月

余以此二气相当于老子所言之营、袙，亦即魂魄。《彝族创世志》之清浊二气宇宙观亦与此相类。

附录　彝族创世志

（一）金锁管着混沌（选自原译本卷一）

金锁管混沌，

不讲嘛不明；

要讲从根起，
先叙哎与哺。

哎哺未现时，
只有啥和呃，
啥清与呃浊，
出现哎与哺。

清气青幽幽，
浊气红殷殷，
清翻黑压压，
浊变晴朗朗，
青者着云裳，
红者戴霞勒。

局啊现日影，
日影亮晶晶，
宏啊显月形，
月形金晃晃。

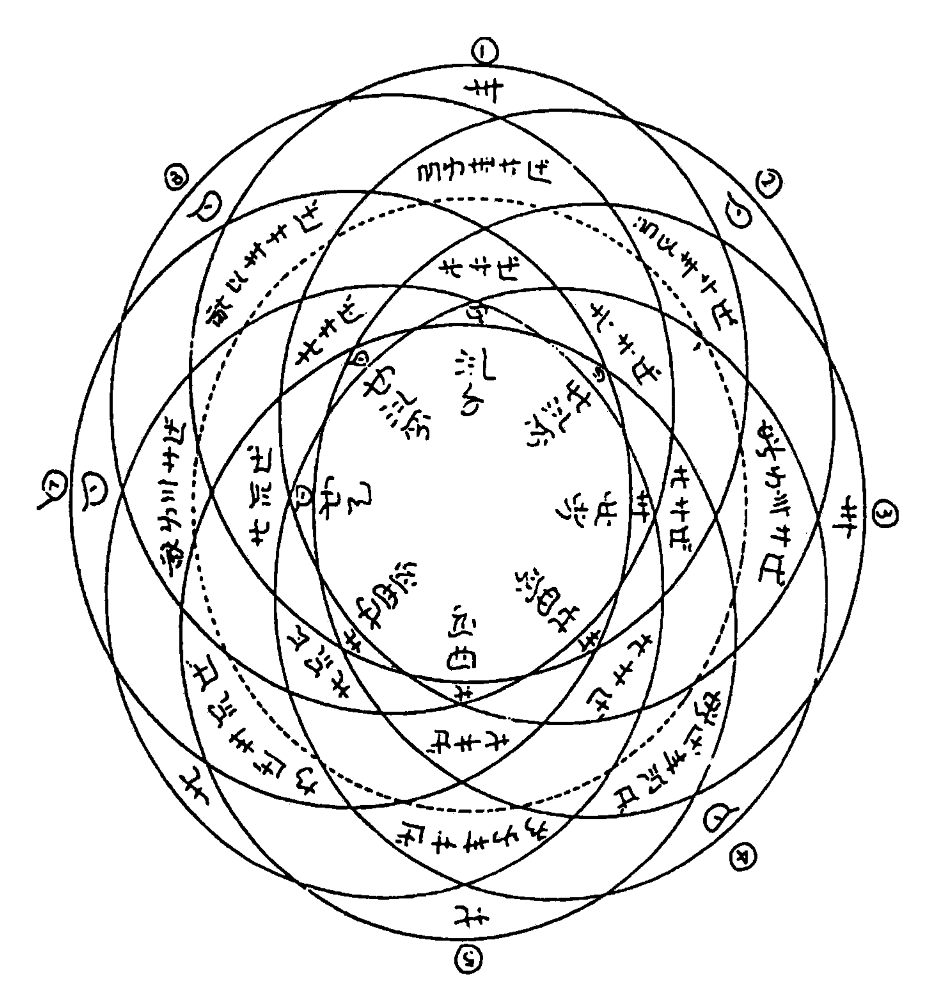
闹啊变青烟，
青烟像彩衣；
努啊成红雾，
红雾像罗裙。

六形未现时，
谁也不先显；
六形出现了，
哎哺影形成。
清气像彩髻，
浊气似华冠，

天空显美景，
日月多光明，
会动会变化，
哎阳与喃阴。

又起变化了，
哎现出银天，
喃现出金霞，
它俩又相配，
显十五彩色，
天空雏形成，
努娄哲发现。

天空形成了，
又在变化呢。
金影从而现，
日月形象成。
彩色十五种，
照映于大地。



《宇宙人文论》所载清浊二气运行的轨道图

注：阴阳二气的升降引起地上的寒暖变化。在一年中，气的运动有八条轨道，便产生地上气候的八节变化。（采自《彝族天文学史》）

谈印度河谷图形文字

（印度 V. V. Paranjpe 题辞）

1. I have seen with great interest Prof. Jao Tsung-Yi's pioneering paper on the "pictographic characters of the Indus Valley Script".

2. It is a significant contribution to the researches being done on the Indus Valley script which has defied a convincing solution so far. Some of the characters in the Indus Valley script undoubtedly seem to be pictographic and it would have been the most natural thing to compare them with the leading pictographic script of the world, the Chinese. If no such attempt has been made in the past it is presumably because there are few scholars who have the necessary knowledge of both cultures and writings.

3. Prof. Jao has the unique qualification of being both an eminent Chinese scholar as well as a scholar of Sanskrit. His scholarship in Chinese needs no introduction but very few are perhaps aware of the fact that he has been an equally interested student of Indology and particularly Sanskrit. I know this for a fact because I had myself the good fortune of exchanging Sanskrit with his Chinese during my stay in Hong Kong in the mid 60's when we worked on a translation of the Gita into Chinese. Later on, Prof. Jao visited India and spent considerable time in Poona at the Bhandarkar Oriental Research Institute and in Pondicherry at the French Oriental Centre.

4. By working on a comparative study of Indian and Chinese source materials, Prof. Jao has blazed a new trail which opens interesting vistas for future research. Of particular interest and value to scholars would be the material he has collected on Swastik from Indian as well as Chinese sources.

V. V. Paranjpe（白春晖）

Ambassador of India, Seoul.

一、学者在研究印度河谷图形文字的成果

印度河谷（Indus Valley）的古代文化遗址，自从 1920 年 Sir John Marshall 发现以后，Ernest Mackay 在 1930 年和印度、巴基斯坦跟美国考古家相继发掘了几处遗址。这一个在雅利安人入侵印度以前（公元前 2500—前 1800 年）久已被人遗忘的古文化，分布在印度河沿岸，计有 Harappa，Mohenjo daro 等处。另一方面，在 Narmada 及 Tapti 两河流域勘查所得，距离 Mohenjo daro 南面 600 英里 Surat 附近的 Bhagatray 河口，发现的一所遗址，亦属于这个古文化，足见它的分布地区相当广泛。在现代的 Gujarat 地区，于 1953 年亦发掘出 Lothal 城遗址，相距不远的 Rangpur 也有重要的古物出土（参考所附地图）。Gujarat 就是《诸蕃志》所载的胡茶辣国，亦即是玄奘《西域记》卷十一所说的瞿折罗国。有人认为当雅利安人入据印度以后，胡茶辣这个地区，可能是印度河谷文化的最后堡垒。

最近几十年间，学者对印度河谷文物的研究渐趋踊跃，一时成为显学。印、欧学者的著述，车载斗量。[①] 这方面的成就，很可以跟中国的甲骨学相互辉映。那些遗址有若干是砖造的建筑，其中以谷仓、浴室最令人瞩目。古物包括有印章、铜片和陶器残片，上面都有圆形的符号刻镂着。那一批印章，大抵用蜡石、滑石、玛瑙或陶泥制成的。印模里往往附有动物的形象作为标志，有时并具有两行至三行图形符号。这一项资料，到目前为止大概有 2 000 件，现在且将出土地点和数量作简略的介绍：

（一）Mohenjo daro：1350 Inscriptions 1931、1938

① 这方面的著述，见法国 L. Renou 之 Bibleographie Vedique，印度友人 R. N. Dandekar 教授著 Vedic Biblography，Poona，第一：1946，281～302 页；第二：1961，655～684 页；第三：1973，788～982 页。

(二) Harappa: 990 Inscriptions 1940

(三) Chanhu daro: 140 Inscriptions 1943

(四) Lothal, Kalibangan, Alamgipur 及其他有 120 Inscriptions。

(五) 美索不达米亚及伊兰玺印所见，亦有 30 Inscriptions。[①]

上列的图形文字，至今还未有人能够通读，但据学者研究所得，归纳起来有下面几种说法：

(一) Dravidian Origin 说

(二) Sumerian 或埃及 Origin 说

(三) Indigenous Origin 说[②]

这些说法当中，仍然没有人敢肯定某一项才符合事实。直至 1953 年，H. Heras 神父在孟买刊行了 *Studies in Proto-Indo-Mediterranean Culture* 一书，用南印度 Dravidian 语为桥梁，来窥测印度河谷图形文的秘奥，于是他的学说逐渐受人所重视。

1963 年我曾经在印度蒲那（Poona)、班达伽（Bhandarkar）东方研究所遍读 Marshall 等人的考古报告。其后，在新加坡大学授课之余，又于星大图书馆重新阅读考古学者在印度的发掘报告及 Heras 所撰写的书籍。在这一段期间，适逢 Sir Mortinner Wheeler 的综合性著作亦第三次出版了[③]；Asko Parpola 等合著的 *Decipherment of the Proto-dravidian Inscriptions of the Indus Civilization* 和 *Progress in the Decipherment of the Proto-dravidian Indus Script* 在 1969 年先后印行。1973 年，*Materials for the Study of the Indus Script I*（*A concordence to the Indus inscriptions*）数百页的巨著，亦在芬兰出版了，而且还获得 Asko Parpola 惠寄，因此我在这一方面的知识就比以前更全面化，还有，记得在 1971 年春天，我在普林斯顿大学艺术史系图书馆内，亦偶然检得 *Ancient India Bulletin of the Archaeological Survey of India*, No. 18 &19（1962—1963)，细读了 *Excavation at Rangpur and Oth-*

---

① 印度河谷文化的主要考古报告，有下列几种：

A. John Marshall: Mohenjo-daro and the indus civilization, London 1931, vol. III, Plates cii-cxviii.

B. E. J. H. Mackay: Further excavations at Mohenjo-daro, Delhi, 1937-38, vol. II, Plates lxxii-ciii.

C. M. S. Vats: Excavations at Harappa, Delhi, 1940, vol. II, Plates lxxxiv-civ.

② 请参阅下列书籍：

A. Rav. B. Pandey: *India palaeography* p. 31.

B. Ahmad Hasan Dani: *Indian palaeograhy* 1936, Oxford.

③ Sir Mortinner Wheeler: *The Indus civilization*, 1968, Cambridge.

er Exploration in Gujarat 报告，我对 Rangpur 出土陶器上的刻文，大致有了基本的认识。

最令我感到兴趣的，中国近二十年来亦有为数不少的陶文出土。年代最久远的有半坡、乐都、二里头这些地点。出土的陶文符号，除了几个数字之外，其他几乎不能辨识，但它们的刻划形状，有许多跟 Rangpur 和 Harappa 陶印上的 Graffiti 十分类似。关于这一方面的事实，尚未为人所注意，现在我尝试提供出来，向研究古文字的学者求教，希望收到切磋的效用。

在未把印度陶文和中国陶文作出比较之前，让我先将印度 Rangpur 陶片上的 Graffiti-Marks 简略地介绍。那些符号合计有 222 个，图版刊载在报告内的附图 xxv 至 xxviii。由于摹本的图形较为清晰，谨附录在后面，以供参考。那些符号大致上可分做三类：

(1) Human and animal figures（人、兽图形）

(2) Strokes and plant-motifs，geometric designs（几何图形）

(3) Misellaneous symbols（其他符号）

根据报告的分析，属于第一类的占 26 种，属第二类的有 188 种，属第三类的仅得 8 种。上述三者之中，最值得注意的是第二类的线形符号。这些符号或作简单的垂直线（Vertical strokes），或作矢形（Arrow-Mark），与三叉形（Trident）等。从附图所见的资料看来，除了 Rangpur 之外，还有其他的遗址；所引用的陶文，并注有出处，请参考该文附载的考古报告简称表。那些材料大抵是 Harappa 和 Mohenjo daro 各处所出土的印章与图片上的刻文。这一批图形符号，究竟有什么涵义，至今仍然很难确定。唯一可以肯定的是印度河谷图形文字，跟印欧系统的语言结构完全相违背。此外，在若干说法当中，有一说认为印度河谷印章上系有纤维物，这种情况与曾在伊拉克（Iraq）史前遗址的发见相似，从而推断这一类印章必然是商品及财物的印信（参考 Discovery Art vol. 3，No. 34）。这一现象跟汉人施用封泥，也很相似。

二、从古文物的资料窥测中印古文化某些类似的迹象

在史前时期，中印文化是否有接触过，详细情形还是未能知悉。但是，从肩斧及段斧的分布看来，可见古代越族文化传播范围的广泛。肩斧和段斧

输入 Assam，主要是循陆道，但由孟加拉以至 Santal Parganas 所发现的，可能是沿海路传播。①

从上面这一个事例去窥探，中印文化也许可能有若干程度的接触。即就 Rangpur 的陶文跟半坡陶文相与比较，彼此相同的有九个符号。倘若再拿华侨新村的陶文及明刀背文勘比，相同的符号也相应增加。现在分述如下：

（1）Rangpur 陶文跟半坡陶文相同的：

| 1 ‖ 2 ↾ 7 ↑ 14 ↓ 15 × 16 ⼗ 17 ʃ 19 丰 23

（依据半坡文编号）②

（2）它跟华侨新村陶文相同的：

↑14 ⺌ 37 × 17, 36 ⺄ 22, 27, 39 ⻌ 30 ⼭ 21 ⋈ 33, 34, 35

（据华侨新村陶文编号）③

（3）它跟明刀背文相同的：

∠ IX/16 ↑ VIII＼3 ↙ VIII＼2 ＋ II＼11 ✓ VI＼17 ⺀ IV＼14 □ XIII＼2 ⧖ II＼15

---

① 印度东部 Assam 及 Bengal 山区地带的史前文化，颇受到缅甸及南中国的影响；例如 Daojali Hading 发掘所得的肩斧和有段的石斧（见附图），显然是越族的遗物。Bridget & Raymond Allchin 在他们所著的 *The Birth of Indian Civilization* 有以下的一段话：

… But the rich deposit, included large numbers of stone axes, bones, and quantities of sherds of cord-impressed and striated beater-impressed pottery. Among the stone tools were large numbers of small ground axes of rounded form, and numbers of small shouldered adzes with angular outline. Both these are types not encountered in the northern or southern groups. They are types which have an extensive distribution in China and Southeast Asia and a long and respectable ancestry there. So too has the pottery, in so far as it can be identified. Its affinities seem to be with South China, recalling the pottery of the neolithic sites around Hong Kong.

Bridget & Raymond Allchin 在 *The Birth of Indian Civilization* 一书又有下列的结论：

The eastern border regions, represented by the hills of assam and bengal, show many profound influences from Burma and South China, and it is not surprising that neolithic culture known from surface collections of stone implements and from the solitary excavation of Daojali hading should reflect culture traits deriving from the same direction. These traits are also to be found, though mixed with those of India, in the surface collections of neolithic tools from the eastern parts of the central region…. In this context one may note that Indian contacts with China, when they developed in the first millennium A. D., did so primarily via the western routes across afghanistan and central Asia.

云南跟缅甸接壤，汉代尝有身毒（印度）人入住该处（见《华阳国志》），印度文化传播入滇可能很早。又近年云南晋宁石寨山所发掘西汉中期（公元前 125—前 118）第 13 号墓中，发现了蚀花肉红石髓珠（Carnelian），可参《考古》1974 年第 6 期夏作铭先生文。这些髓珠是否由本地制造，抑或从外地输入，学者仍未清楚。然而，印度河谷之 Chanhu-daro 曾发现此类石珠的工场，这是否跟云南墓葬品物有关系，尚难确定。

② 参《西安半坡》考古报告集，197 页。

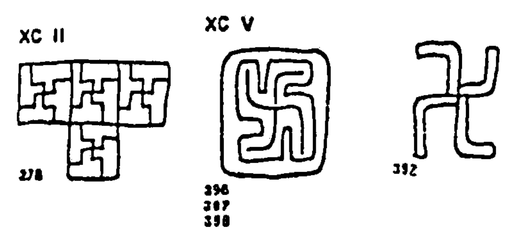
③ 参《考古学报》，1958（2），50 页。

（据刀币背文编号）[1]

上面所列举的符号仅在形状方面偶然地相同，而特地拈出来提供给大家参考，至于个别符号的涵义是否仍然有联系，有关这一方面现在正待致力探索，且让我就下列几个符号，特别谈谈。

（一）卍形符号在中国古文化遗址的发见和它的字义

卍形符号，历向被认为自东汉以后佛教传入中国来，我国才有这个符号。但是，从最近所知的事实显示，它老早就在中国古文化地域的陶器上普遍存在了。青海乐都县柳湾墓地，考古学家认为是黄河上游原始文化的渊薮。自1974年至1975年间发掘的墓葬，计齐家文化类型的有102座。半山类型的有144座，马厂类型的有318座。这300多穴的墓地，出土的陶器共达4 705件，其中彩陶即有208件。彩陶以黑色和红色为主，花纹较为繁缛。最惹人注目的，这批彩陶壶上绘写有各种符号，书写的位置多在陶壶下股部分及底部。据考古报告所载，搜集到的符号有50多种，其中以"十"、"一"、"卐"最为习见。而后面的一个符号分作卍、卐形状[2]但是，这种符号在半山型和齐家型的陶器上仍然未有发现。马厂这个"卐"符号有什么意思，虽然还未能臆测，但最有趣的，Susa出土的彩瓶上亦有卍号，印度Harappa印章上也屡屡发现这个符号。这个符号有卍和卐两种写法，所包含的意思并无分别，而且在公元前2000年已在印度出现。



这个卍字在南北朝的造像及佛典又广泛地出现。慧琳《一切经音义》说："卍字之文……唐云吉祥相也。……大福德之相。"可知卍是代表吉祥。梁刘勰记叙剡山石城寺在天监十五年造成的一尊弥勒石像，有一句是作"当胸万字"，另一方面元魏菩提流支译《十地经论》记，也有"菩萨胸中，有功德庄严金刚万字相"的句子。大概南北朝期间工匠及佛教徒已经用"万"字去代替卍了。

① 参《考古》，1973（1），36～37页。

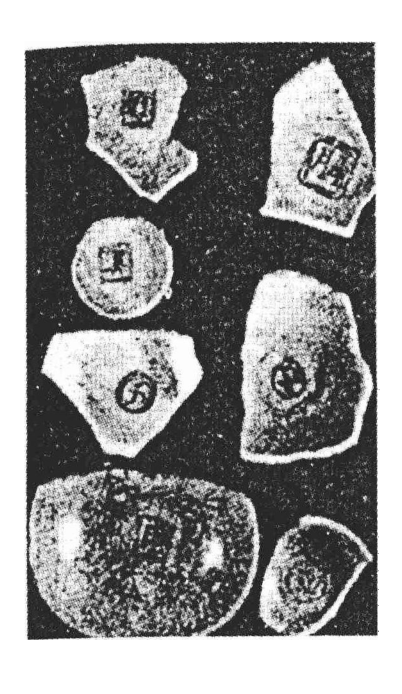
② 参《考古》，1976（6），376页。

佛教伪经有《胸有万字经》一卷，苻秦释道安录定为伪疑经。唐明佺等《武周刊定众经目录》云："一名胸现万字经。"这本书虽然被鉴定为伪冒，但一直亦流传至唐代，而"卍"这个符号，至今仍念作"万"字了。

在器物方面，近年河南陕县刘家渠唐开成三年墓出土铜镜上刻卐字，旁镌"永寿之镜"四文[①]，即见唐时习以卐字作为纹饰。

卍代表生命之轮（Wheel of life），所谓"Swastika"即是此义。此一符号遍及区宇，亚洲及哥伦布以前之美洲，各处都有发现。这个符号共有四种形式：卍、卐、卍、卐，表示男女及其后世的儿女。[②]

云南丽江摩些文字也有卍（见李霖灿书 1710）：它的意义为"好"，音 mɯ˩；而表示好的星宿，字形作卍（参李书 64），音 kɯ mɯ˧。这个字的构成大概是合卍（好）与✦（星）两字而成，属于汉字六书中的会意。



后代瓷器亦每用卐字为纹饰，有单用一字者，如惠阳新庵三村瓷二祀底下有卐字（《考古》1964年第4期，198页，图八之一一）

西藏喇嘛教也有这个符号。卐号有作"右旋"的，而钵教（Bon-pa）则用卍，符号是作"左旋"的。这两种写法在汉人往往是混杂了。摩些文的卍

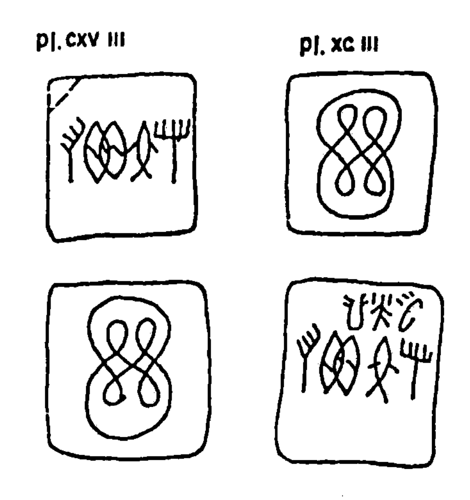
① 《考古通讯》，1957年4月，17页。

② 见 Hugh A. Moran & David H. Kelley：The alphabet and the ancient calendar signs，p. 22。

形，很可能是从西藏传去，年代也许较为晚近。清末叶德辉的《郎园书札》据梵语来将这个字加以解释[①]，但有许多附会的地方。至于考古学上的新资料与摩些文的资料，可惜他看不见，所以无法再作进一步的分析了。

（二）从符号来窥探古文化的图文取象之相同

印度哈拉巴（Harappa）印文有一纽的背面是作形状的（Vs. 3526），看起来是一束丝。同时，这个符号又有时跟代表吉祥的卍符号骈列一起。在我国的古物资料，类似这一个形状的符号也屡次发现，试列举下面几项来说明：



哈拉巴印文背文有作上图者，乃象束丝之形。又有以此与代表吉祥之卍字骈列者。此一符号见于汉俗考古资料不一而足，列举如次：

（1）殷墟小屯甲二三〇七与二三〇三之缀合（刘渊临君摹本见《中国文字》38册），有似者三文，又绘两猿头部。

（2）四川汉墓（R. C. Rudolph书，26页）有形，鲁氏谓为Endless design of seven loops.

---

① 叶德辉在《郎园书札》有下面一段的考证："《大宝积经》言佛身有卍字文。慧琳《一切经音义》云：梵云室哩末瑳二合。唐云吉祥相也。有云万字者，谬说也。《华严经》花藏世界品之一；慧琳《音义》卐下云：梵书万字，卍下云：室利靺瑳，此云吉祥海云。夫所谓室利靺瑳，即前经云室哩末瑳，梵之本音也；所谓吉祥海云，唐之译义也。景教碑额之十字，旁绕五云，即卍字之变体，以中文划之则成十矣。"案文中所说的室利靺瑳，即梵语的Śrīvatsa一字，而叶氏将卍附会为基督教的十字架，实属不必。有关卍字的详细资料，请参考王锡昌《释卍》一文，《文学年报》1939年第5期。

（3）旅顺李家沟西汉贝墓陶奁亦有近似之纹样[①]，象三束丝状，作[glyph]形。马厂期彩陶有∞及[glyph]一束或两束丝之符号。

另一方面，埃及象形文有[glyph]字[②]，在形方面是代表 Looped rope，在义方面是 Plan，用作[glyph]（Snt）的 Det.（义符）。这个字的字形，也就是从束丝的。从比较古文字学来说，这个束丝形的符号是最值得注意的。丝的编织和丝织品的制造是以中国为最早，这些物品远传至域外，也极有可能。可惜胡厚宣近年所撰《殷代的蚕桑和丝织》一文[③]，尚未有注意用其他古文字资料来作比较，这里顺便提出来，有待硕学共同致力探讨。

马来亚与中国的海外交通，现在还未知从哪个时候开始。但是，殷墟发见的巨龟，根据科学的鉴定，证实是马来种的。又柔佛州出土的古代陶片，与百越地区有许多类似的地方。即就马来当地流行的巫术来说，如 Pĕlĕsit 符咒使用 Birth spirit（生神）的图录，跟小屯卜骨文字、旅顺西汉贝墓出土的陶奁、四川汉墓的纹样如出一辙，并作丝捆交络的形状如[glyph][glyph]。就这些线索看来，古文化的传播，未知是否自中国传往外地而一直流存至现在，这是值得继续研究的。马来族的掌梦、招魂的巫术，跟中国古代楚风俗亦多相似。最有趣的就是竹王的神话，它显然是与西南夷的信仰同出一源。[④]

（三）印度古图形文与甲骨文的初步比较——周字的出现

印度印章上的丝状物图形，跟殷墟甲文资料与四川汉墓所发见的符号相类似，在上文已经介绍过了。现在特别将甲骨文的“周”字提出来谈谈。甲文的“周”字是作[glyph]的；1977 年 10 月陕西扶风县周原发见了大批甲骨，其中计甲 127 片有文字，同时也出现了“周方白（伯）”一名。奇怪的很，[glyph]字

① 《考古》，1965（3），155 页。

② 见 Gardiner 著《埃及文法》，522 页 Sign-list，原见 Pyr. 644。

③ 《文物》，1972（11）。

④ 生神符见 W. W. Skeat：*Malay Magic*，纽约，1967，320 页。据凌纯初、芮逸夫的《湘西苗族调查报告》（12～14 页）所载，湘西红苗祭祀白帝天王兄弟三人。《永绥厅志》指出最尊贵的一位是在竹山嶼，而神话中的竹王亦有三子。中国的典籍对竹王的事迹也曾记载，例如《后汉书》卷七十六《西南夷传》，记有夜郎县竹王三郎神；同时《水经注》三十六《郁水》注所记大致相同，足见这种信仰在中国西南部普遍流行。马来半岛人对竹王的崇拜，过往相当流行，所以黄遵宪在新加坡的杂诗有“便拜竹王神”来记述当地风俗。日本人在这一方面也有专著，例如《竹取物语》，及松本信广《竹中生誕譚の源流》，见 1968 年的《东亚民族文化论考》，157 页；此外，尚参 Skeat & Blagden：*Pagen Races of the Malay Pennimsula* vol. II pp. 334-344 及 Skeat：*Malay Magic*。

在印度古图形文资料在多处有发见[①]，略举如下：

现在且从底下一项着手。Asko Parpola 等人以为符是表示女性，同时在一面古印度的铜牌上面，也镌刻上：

符可能是神名，在 Marshall 氏所编纂的字表中亦有作为(81)形状的；这个符号很像男性的“性器官”，而在古印图文书出现了 873 次；又据 Asko Parpola 等人的统计，左读而放在末端位置上的，共有 627 次。印度习惯，人民有对“性器”Linga 的崇拜，所以看作神名去解释也很妥帖。Asko Parpola 引用苏美尔文将释为船形[②]，但是不能将前后连串的符号一起解释。第二项的“人”字，与吴城陶文的人字又相似，似可释作“人周”。如果字确为周字，那么我们可以推想到哈拉巴在古代对周人已经有认识。

田和在古印图文是同一字（Sign list 5），而甲骨文的田字亦作、等形，像田地阡陌纵横的形状（《甲骨文编》，522 页）。符 Asko Parpola 释作 King，但从甲文去比较似可以作为且（祖）字。因此，印度古图文的“田”，也就是“田祖”。又有另一符号作，又作（275），亦应该释为祖

---

① 根据 Asko Parpola 等人所撰 *Materials for the Study of the Indus Script I* 与“”字有关的，合计有下列七条：

11042		p. 45，312，321，432
603511040		p. 171，302，500
144423099		p. 188，249，273，321
363123099		p. 209，321
342079699		p. 230，321，368，477，518
301311040		p. 236，321，432
209411099		p. 321，426，510

② Decipherment of the Proto-dravidian Inscriptions of the Indus Civilization No. 1，p. 21.

字（像《藏龟拾遗》一·一四沮丁）。这个字上面从宀，Asko Parpola 引用埃及古文字的“天”写作“[glyph]”形去分析，并由此推论古印图文也可能利用它来作为 Determinative 符号；同时，Hittite 文的[glyph]及[glyph]是解释作 Great king（II p. 6）的，Asko Parpola 认为[glyph]的含义也是一样，是代表“伟大的君主”的。然而，我却认为它是神名。在甲文里“[glyph]”字也借用为“祖”字。古印图文的“[glyph]”也就是田祖；[glyph]（459）即是火祖；[glyph]（H 256）的[glyph]字，也极似甲文的“齐”字，可能是表示“植物之祖”了。

自从殷墟甲骨出土以后，在本世纪的 20 年代，印度河谷又发现了一种世界上古老的图形文字；它与契文可算是东方文字的瑰宝，所不同者，它仍旧是有待于开发的矿藏罢了。50 年来，不少考古学家、史学家、古文字学家都致力钻研，所以有不同的著作相继问世。但是，这一方面的学问尚未为中国学者所注意，本文撰作的目的，就是把它向大家介绍，以求引起共同探讨、共同研究的兴趣。

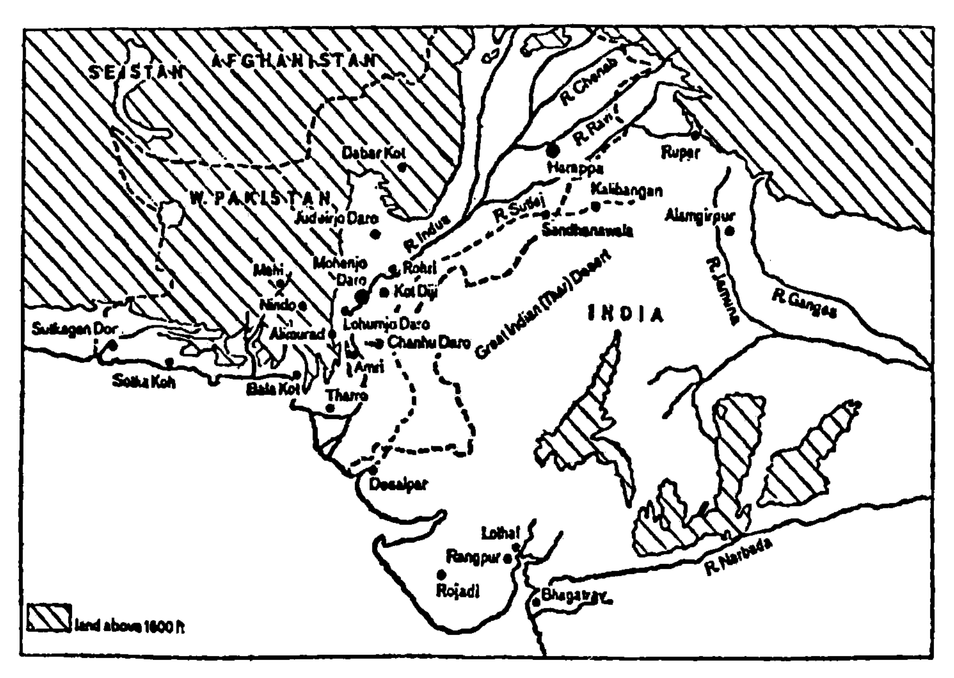
印度河谷图文，虽然还在探索阶段，究竟它属于哪一个语文系统，至今仍未能确定，但是始终未有人尝试将汉语系统的资料，跟它作比较。就 Asko Parpola 等人编纂的古印图文看来，虽然有若干部分保留着图画的面貌，但有许多资料已经是符号化了。当然，这些符号的构成，总不能离开事物的形状；倘若我们循着这个途径去探求，恐怕也不会走错方向。即使是拼音语系，学者在字母学的理论虽然众说纷纭，但有不少人从个别字母的形貌及其演变过程去求证。从字形方面着手，甲骨文固然是一种很好的材料。另一方面，彼此的年代也很接近，文化的程度也可能距离不远，甚至互有交往和影响也难逆料，所以我们不妨在这一方面，开辟一条新的途径。

中国在近年的考古收获也十分丰富，而出土陶文为数亦不少，其中大部分未为人所认识，我个人认为这些资料很值得拿来和域外陶文作一个初步的比较，借以寻求古文化演进的线索和他们的交互关系。要完成这项工作，经历的路程既遥远而又艰巨，绝非单凭个人的才智能够胜任，正有待大众的努力。

不过，在未搜集到充分的资料以前，我们绝不能凭空臆断。若干西方学者很容易犯上这个毛病，信口就认为中国文化是从西方传来，如 I. J. Gelb 教授，他在所著 *Origin of the Alphabet* 的文字树当中，就把 Chinese pict. 的年代列为公元前 1400，把 Proto-indic pict. 列为公元前 2200，并且将 Chinese

pict. 放置在 Proto-indic pict. 之下。（见 Study of Writing 卷首的图表）I. J. Gelb 又怀疑中国象形文是出自印度，如果采用碳素鉴定资料年代去研究[①]，他的观点殊不可靠，应该加以订正的。

黑龙江社会科学期刊 2001 年第 6 期发表希腊文专家刘以焕的《赓扬四堂又一堂——甲骨学五氏同堂》一文指出饶宗颐“从世界范围审视应合罗王董郭为五堂。尤其对二十世纪二十年代在印度河谷发现的印章图形文字着手进行破译与考释，这许是域内学人治这门学问的嚆矢。”



印度河谷文化主要遗址分布图

Map of principal sites of the Harappan civilization

① Harappa 文化的年代，根据放射性碳素测验的结果（参 Bridget & Raymond Allchin 所撰的 *The Birth of Indian Civilization* 333～338 页附载的记录）所得，在 Kalihangan，Rajastham 的 Harappa 文化，其年代为 3075±100 年，而 Pre-Harappa period 可至 4195±115 年；在 Lothal 及 Gujarat 的年代，大抵是介乎 3405±125 年，至 3915±130 年之间。Rangpur 陶器多数是属于 Period IIA 及 Period III 的器物，所以它的年代大约为 3405±125，至 3820±120 年之间。从上面看来，可知中国殷墟器物的年代（1384 B. C. +1978 A. D. =3362 年）跟印度河谷文化年代颇为相近；而印度河谷文化则比半坡文化又迟了 2000 多年了。

RANGPUR	OTHER SITES
1	MD.451 FMD.539 HP.231
2	MD.483 MD. 457 FMD.177 HP.370 HP.359A
3	
4	
5	
6	RJD
7	
8	
9	
10	RJD
11	SRG
12	
13	
14	

RANGPUR	OTHER SITES
15	RJD
16	MD.6 HP.193 SMN RJD
17	SRG SRG SRG MD.76 MD.86 FMD.90 FMD.538 FMD.569 HP.441 HP.441A
18	FMD.272
18A	
19	HP.198
20	SMN
21	
22	
23	
24	FMD.377 SMN

RANGPUR	OTHER SITES
25	HP.43P
26	HP.198
27	SMN
28	
29	SMN
30	RJD
31	
32	
33	MD.400
34	MD.156 MD.233
34A	
35	SRG SRG MD.471 SMN RJD
36	
37	SMN
38	SRG
39	

The graffiti

Abbreviations in figs. 47-49：FMD＝Mackay，*op. cit.*，（1938）；HP＝Vats，*op. cit.*，（1940）；MD＝Marshall，*op. cit.*；RJD＝Rojdi；SMN＝Somnath；SRG＝Saragwala（Lothal）

RANGPUR	OTHER SITES	RANGPUR	OTHER SITES	RANGPUR	OTHER SITES
40	HP.324	54	HP.153	67	
41		55		68	
42	HP.283A	56		69	
43	SRG	56A		70	
44	SRG SRG RJD	57		71	SRG HP.253
45	MD.329 HP.102A RJD	58		72	SRG
46	SMN	59		73	
47	FMD.20	60		74	
48		61	HP.337	75	
49	RJD	62	SRG	76	
50	HP.141	63	MP.536 RJD	77	
51	HP.292	64	MD.251 HP.6 FMD.260 FMD.273	78	
52	MD.424 MD.542 HP.296 SRG	65	FMD.544	79	
53		66	SRG MD.303 FMD.229 FMD.25 HP.9		

The graffiti

RANGPUR	OTHER SITES	RANGPUR	OTHER SITES	RANGPUR	OTHER SITES
80		90		98	
81	MD.97 HP.154B	91		99	SMN
82		92		100	
83		93		101	
84		94		102	HP.443
85	FMD.90 HP.47 HP.47A	95	HP.708(PL C1)	103	
86	FMD.410 HP.137A RJD	96		104	
87		97		105	
88				106	
89				107	
				108	
				109	

The graffiti

※Sign list

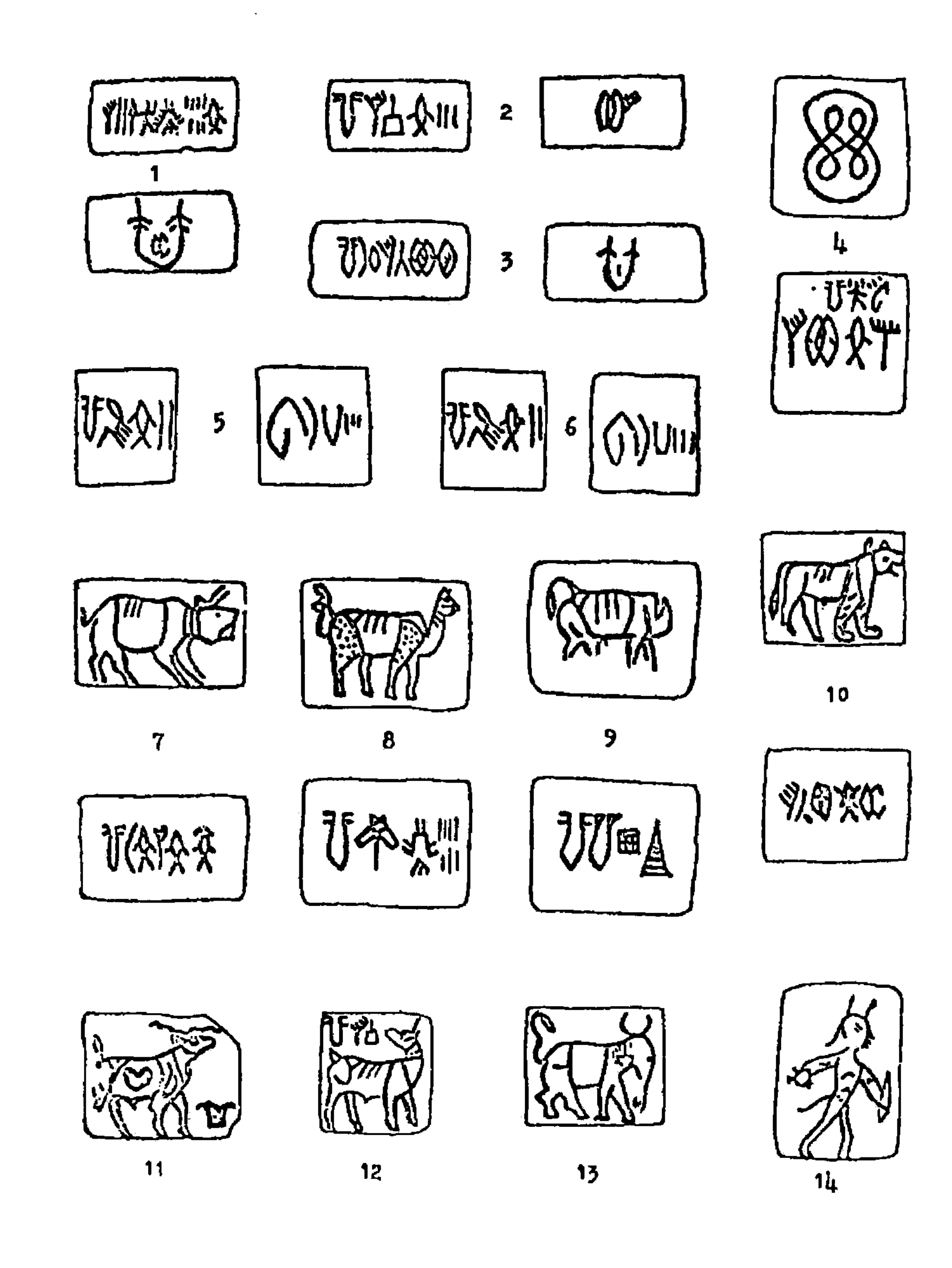
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100

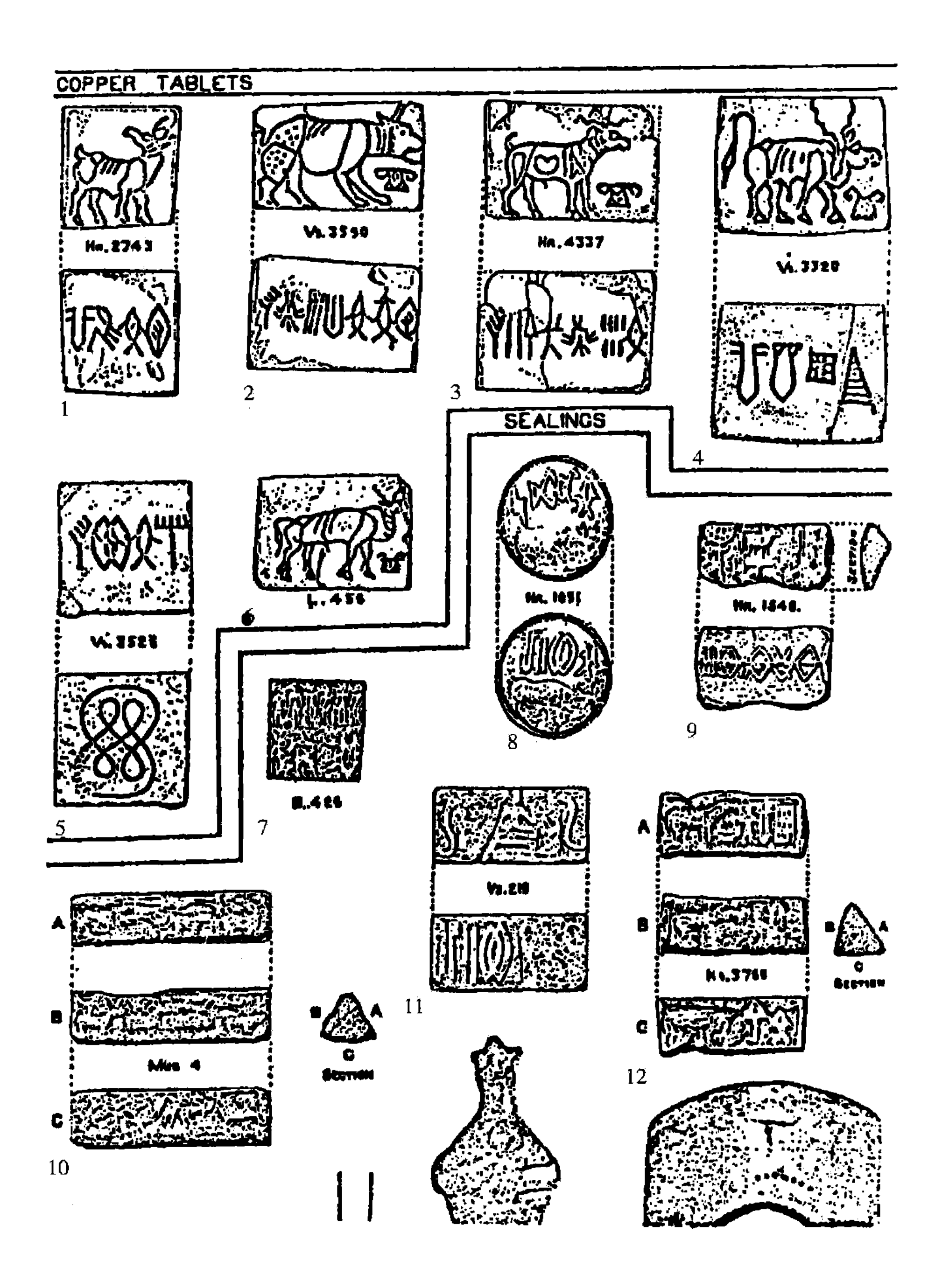
101	102	103	104
105	106	107	108
109	110	111	112
113	104	115	116
117	118	119	120
121	122	123	124
125	126	127	128
129	130	131	132
133	134	135	136
137	138	139	140
141	142	143	144
145	146	147	148
149	150	151	152
153	154	155	156
157	158	159	160
161	162	163	164
165	166	167	168
169	170	161	172
173	174	175	176
177	178	179	180
181	182	183	184
185	186	187	188
189	189	191	192
193	194	195	196
197	198	199	200

201 202 203 204
205 206 207 208
209 210 211 212
213 214 215 216
217 218 219 220
221 222 223 224
225 226 227 228
229 230 231 232
233 234 235 236
237 238 239 240
241 242 243 244
245 246 247 248
249 250 251 252
253 254 255 256
257 258 259 260
261 262 263 264
265 266 267 268
269 270 271 272
273 274 275 276
277 278 279 280
281 282 283 284
285 286 287 288
289 290 291 292
293 294 295 296
297 298 299 300

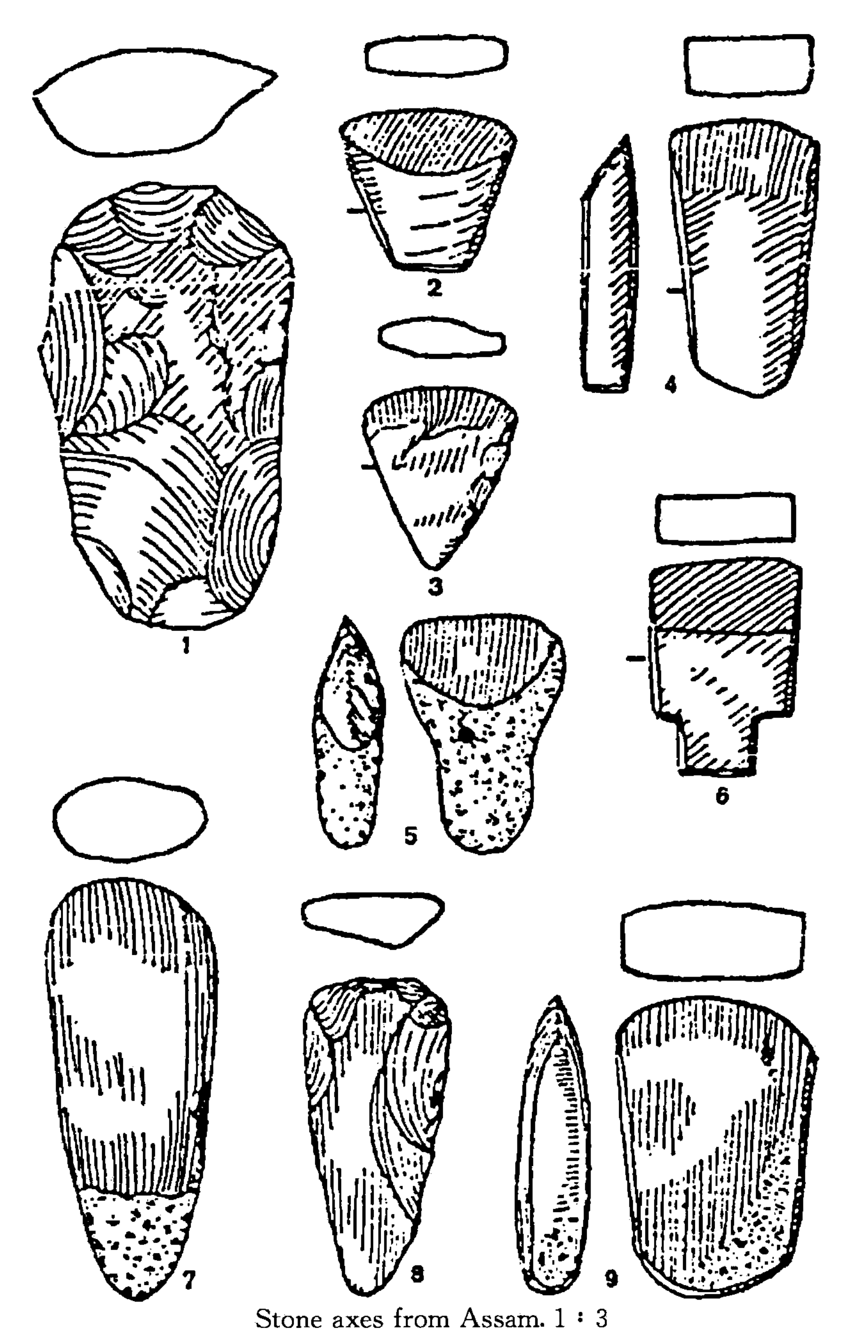
301 302 303 304
305 306 307 308
309 310 311 312
313 314 315 316
317 318 319 320
321 322 323 324
325 326 327 328
329 330 331 332
333 334 335 336
337 338 339 340
341 342 343 344
345 346 347 348
349 350 351 352
353 354 355 356
357 358 359 360
361 362 363 364
365 366 367 368
369 370 371 372
373 374 375 376
377 378 379 380
381 382 383 384
385 386 387 388
389 390 391 392
393 394 395

396 UNIDENTIFIED SIGN — BEGINNING BROKEN AWAY
ONE SIGN BROKEN AWAY — END BROKEN AWAY


1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14

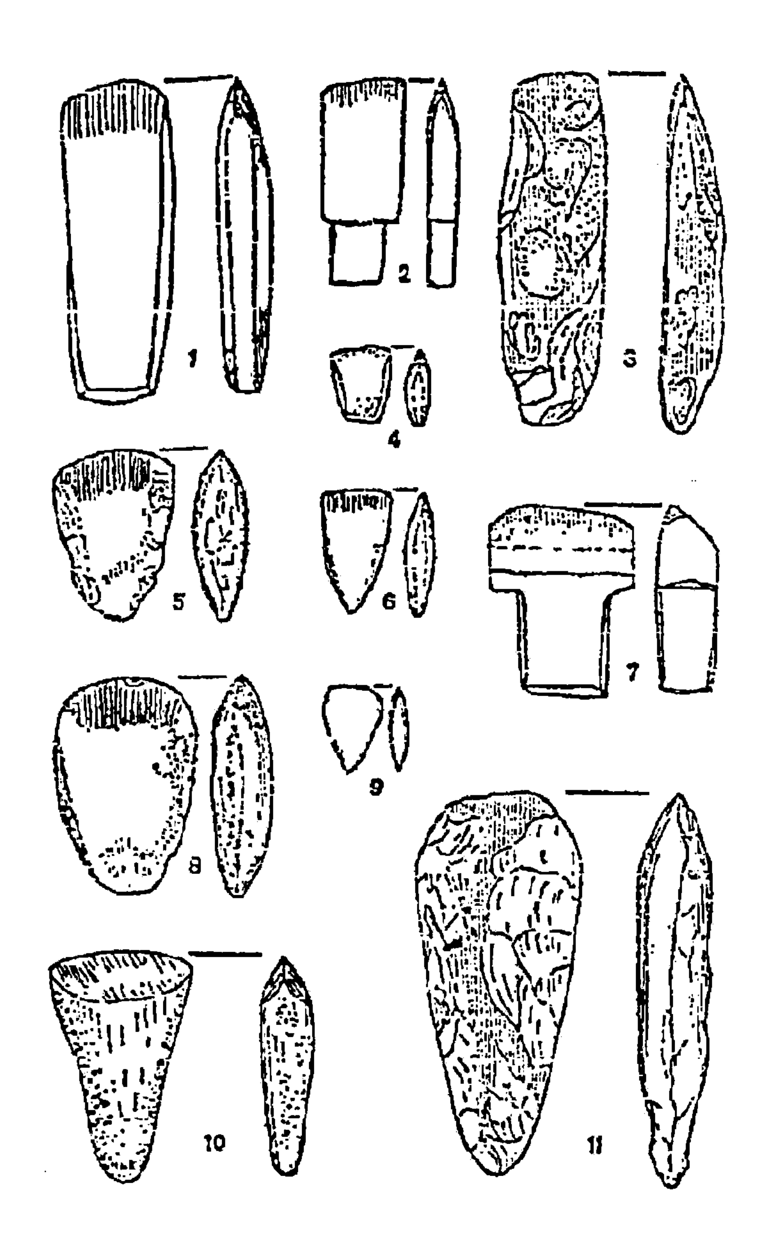


COPPER TABLETS
SEALINGS



Stone axes from Assam. 1：3

1. North-East Frontier Ageary；2，3 and 6，Cachar hills；4 and 8，Garo hills；5，7 and 9，Nags hills.



Stone axes from Santal Parganas, Eastem Central India. 1 : 3 (approx.)

《阿闼婆吠陀》第一章“三七”（trisaptās）释义

《阿闼婆吠陀》第一章向来称为“神秘助记之方”。

—·—

1. 唵！三七之行，蕴一切色，
   音声之主，力显其神，
   指示我之全身。
2. 再来乎！音声之主，结其神心。
   至善之主，复与我相亲。
   以我之所闻，以就我兮。
3. 尔其张之，如弓与弦，叩其两端。
   音声之主，张之急兮。
   以我之所闻，以就我兮。
4. 音声之主，盍往谒之，
   音声之主，我其赞之。

以系我之所闻兮，

使我之所闻，永无离兮！

《阿闼婆吠陀》是以咒语为主的经典，一向传承有两派：即Śaunaka 和 Paippalada 二系，传本多有出入，今不细论。其古名本为 Atharva-aṅgiras，二义结合为一，一表吉祥增益之咒法，一表仇敌调伏之咒法，一正一反，相倚相成，而强调婆罗门之魅力，故又称为婆罗门吠陀（Brāhman-veda），咒法所重在声音，印度之教，以为声音具有无上不可思议之威力，故但事讽诵，无庸求解，甚且视为罪过。此颂所称音声之主 Paryanti，能显其神通，所以为全书之冠者，正以赞诵音声为一切教义之本故也。

一切色梵言 Visva rupani。自来解译心经，对 rupam 一字皆译为色，以指物之具有形体者（form），今仍旧译称为一切色。W. P. Whitney 译三七（梵言 tri-saptas）为 thrice Seven，谓有三义：一言三或七数，如三界二德七圣七星之类；二谓三之七（three Seven）如七日七祭司之类；三谓七之三倍，即二十一，如指十二月十五季、十三界，加一太阳（12＋15＋13＋1）即成此数。第三者在我国亦有相似之例，东汉马融说“大衍”之数即由下列诸自然物构成：

1	＋	2	＋	2	＋	4	＋	5	＋	12	＋	24	＝50
（北辰）		（两仪）		（日月）		（四象）		（五行）		（十二月）		（节气）	

其理由相似。

“三七”之为吠陀神秘数字（thrice seven）谓三倍七数，出自《梨俱吠陀·原人歌》：“树以七根，又造三七以为柴薪。”（saptāsyāsan paridhayas; trih sapta samidhaih K. rtāh. “Purusa”一五之二）三七为祭火神阿耆尼（agni）所用火枝之数。行祭之时以 purusa 为牺牲，取绿色柴枝，围于火坛以为栅。三是常数，七则为神秘之数。原人颂中“三七”之数与火祭有密切关系。

考行使咒术及重视七数，远源可追溯到西亚，阿卡得文（Accadian）咒术师名 ašipu（Conjunateur）七字阿文作 sibi，sibiti。古代彼族施于葬礼之咒语，开端有云：

god、god、god、god、god、god、god，Spirit、Spirit、Spirit、Spirit、Spirit、Spirit、Spirit，Divine lord，divcme Enlil evil，Lord，divine Ea，brother（?）divine Utu，house...

念天神与精神二字各共七次，盖七之为数，具有神秘功效。西亚在史前时代，七数已非常流行，常利用于各种艺术品之设计。另一早期咒文断片，屡屡言及洗礼及明神 Apsu 之居，末二句云：

Doves，birds of detiny all away；Seven Stones they were，Seven Stones they were，Seven Statues indeet away.

“去矣神鸽，彼其七石，彼其七石、七像实已俱逝。”文中叠举“七”数，不无特殊之意义。（见 B. L. Goff 之《史前美索不达米亚的记号》，174、176 页）

又一处提到七字神咒：

For the great lord Ea hath sent me；He hath prepared his spell for my mouth with a censer for those Seven，for clear dicision（Goff 上书，188 页）

“大神 Ea 赐与我者：彼已准备我口中之神咒与一香炉，为其‘七’数作明显之决定。”除七字之 Spell 外，书中又屡次提及 Seven loaves of barley bread，“麦之七块”。西亚史诗 *Erra* 中 Sibiti 为“七”之邪神，史诗云：“施必褫（Sibiti）者，无敌英雄也，充满可怖威力，嘘气立死，人所畏惧，无敢向迩。”拥君权（Išum）而为门，众神之主 Anum 怀胎大地，诞生七神，名之曰 Sibiti。（1. 23-25）恃其毁灭之灵，如狮子，如火炬，故“七”字具有无上神秘力量。（参看 Luigi Cagni：*The Poem of Erra*）七字神咒性质或如后代藏密之六字真言，Spell 即是真言，古代西亚对七数之神秘性，重复举“七”个“神”字，必提起大神 Enlil 及 Ea 之名字。上述资料可窥见大概。影响所及，犹太教及回教之经典，皆重视七数：

《圣经·创世记》第四章有云：“若杀该隐，遭报七倍；杀拉麦，必遭报七十七倍。”又《马太福音》耶稣说：不是到七次而是到七十个七次。（Matthieu 18 之 21-22 ）又《创世记》第四十一章，谈及七母牛，法老做梦，解者以为必先来七个丰年，随后来七个荒年。《可兰经》一二之四六、四七，Yusufu 说：国王梦见七头牛，亦有七穗麦七荒年之应（马坚译《古兰经》，180 页）说即本此。“七”之为神秘数字在希伯来及回教世界亦极盛行。（参看 L. Paneth：La sym-

bolique das nombres das l'inconscient, p. 158, La symbole "7")

印第安人、契洛基人亦以四与七为圣数。七之构成，由四方加上三维（上中下）。在《阿闼婆吠陀》第五之一〇有颂一首，Whitney 氏标题曰 for defence from all quarters，兹摘录英译如下：

1. My stone-defence are thou; whoever from the eastern quarter, malicious, shall assail me, this may he come upon, (rch).

2. My stone-defence are thou; whoever from the southern quarter etc.

3. My stone-defence are thou; whoever from the western quarter etc.

4. My stone-defence are thou; whoever from the northern quarter etc.

5. My stone-defence are thou; whoever from the fixed quarter etc.

6. My stone-defence are thou; whoever from the upward quarter etc.

7. My stone-defence are thou; whoever from the intermediate quarters of quarters etc.

8. By the great one (bṛhat) I call unto mind, ...by Sarasvati, mind-yoked, we call unto speech.

在西亚咒语有七石，此颂 stone-defence 合以汉文，译作"石敢当"最为恰当。颂中表示四方及上中下三维皆有抗御邪魅（malicious）之威力。"七"之形成，分明由四方合以三维，此颂可提供有力之证，视《墨子》之《迎敌祠》，只言"敌以四方来"，只言四方而不及三维，更为具体。吾国古代音乐理论有"七始"之名，《太平御览》卷五六五引《乐说》云："七始八终，各有其宜。"注云："七始谓四方及天地人也。"又有五元，为礼乐之本说，表之如下：

上元——天气

中元——人气

下元——地气

时元

风元

亦见《御览》所引，添以时、风二元，更加复杂。上中下元即是三才，故七数可说是四方＋三才＝七。《阿闼婆吠陀》之《石敢当颂》，辟邪于四方及上

中下三维祈求平安，最后请出 bṛhat，相当于汉俗太一之神。据说此颂施于厌胜巫术，其文句常被引用于家屋祈福禳灾之用。汉俗之“上梁文”，与敦煌所出驱傩习见之《儿郎伟》，必用抛梁东、抛梁西、抛梁南、抛梁北、抛梁上、抛梁下诸惯语，与印度此颂命意措词颇相类似，故备录其文，以供参考。

至于“石敢当”立碑辟邪，似始于唐宋，见于《墨庄漫录》，洼德忠有《石敢当、石狮与风狮爷》一文详述西南各地之习俗（《东方学》1986 年 72 期）。庆历中，张纬宰福建莆田，得一石铭，文云：“石敢当，镇百鬼，压灾殃。”唐大历五年（770）县令郑（押字）记。论者谓此为石敢当最古资料。印度之 Stone defence，其俗流行必甚早，其辟邪之功，似在“七”之神秘作用，远源追溯到西亚之七石、七咒，所谓 twice Seven 二倍七数，而印度则为 tri-sapta 三倍七数，耶稣则说七十个七数，更是变本加厉，“七”数之神秘作用及其在历史上意义，有不容忽视者。

七字之语源，世界不同语系之语文，若干似不无多少关系，有待于专家之探讨，试略揭其名如下表：

imim（Sumeriain）
Šibi setûm（Akkdian）
Sapta（梵文）
Ških（希伯来）
Sabɛi Sabɛum（阿拉伯）
haft（7）古波斯语
haftad（70）古波斯语
yadi（突厥、蒙古）

语言学方面，本文不拟涉及，但指出彼此思想脉络，拥有互相吸收之处，《可兰经》与《旧约》更为明显。吾华自北周大量翻译《五明论》及《婆罗门天文》一类著述，虽已失传，但天竺咒术入华，不自唐始。《阿闼婆吠陀经》中咒术充满篇幅，《长阿含经》卷十四《梵动经》有一段讥讽婆罗门“行遮道法，邪命自活，或为人咒病，或诵恶咒，或诵善咒，或咒水火，或诵象咒，或支节咒，或安宅符咒，或火烧鼠啮能符咒等等，沙门瞿昙无如此事。”由于佛徒之排斥，此一《吠陀》始终未有译本，然咒术在唐代仍极盛行，观中宗景龙三年，近臣宴集，各献伎艺以为乐，左金吾将军杜元能诵《婆罗门咒》，

一时播为美谈。[1] 唐特设有咒禁师官，见《唐会要》。胡三省注："婆罗门咒，今所谓天竺神咒也。"则其时阿闼婆咒文，想必有片断传入民间。西北驱傩上梁之向上下四方祈禳，与《石敢当颂》有暗合之处。石敢当之名即 stone defence，唐后其事盛行，凡此种种极可玩味。"三七"一词出于吠陀，兹略考其来历。近时叶舒宪在《人日之谜》一文[2]已畅论"七"字及其作为世界神话通行之模式，惟于印度资料未曾涉及，本文所论，或可补其不逮，仍望专家有以匡正之。

本文为季羡林先生八十颂寿而作

① 《通鉴》标点本，6633 页。

② 《中国文化》第 1 期。

卍符号与古代印度

拙作《卍考》之撰写，主要目的在展开讨论佛教入华以前，卍字产生的事迹。对于欧亚各地所受卍这一符号的广泛影响，略去不谈。由于西方学人对卍的探索有极悠长的历史，论著浩繁，不用我们去费唇舌。

比利时 Goblet D. Alviella 氏于 1891 年著《符号的迁移》（*The Migration of Symbols*），其第二章即为 On the Gemmadion on Swastika，全文共 50 页，事在 100 年前。文中征引繁博，溯源于 Troas 文化，谓卍符号东由高加索传入印度，西则由 Mycenee 而希腊、小亚细亚、马其顿、西西里、罗马，而 Villanova 文化亦出现卍号，传播之广，18 世纪，且远及冰岛。余所见此文为 1894 年印度政府翻印本，比一般常用的 1958 年纽约印本早得多。此文希望有人全篇为之译出，相信对国人将有极大裨益。

芮传明君在其近著《中西纹饰比较》中首篇即谈卍形纹饰，第一节提到前人以为卍字正式制定为万字，归功于武后，所据为晚出《一切经音义》、《翻译名义集》等论著。芮君复撰《古代中国卐考》一专文，刊于《学术集林》卷五，讨论此说。

余于《卍考》文中早已指出刘勰在梁天监十五年为剡县石城寺弥勒像撰碑文，言及“当胸万字”。考竺法护译《普曜经》卷三，亦已说“太子胸有卍字”。这些事都早在武后长寿二年著卍字于天枢之前。因此，我们不能谓卍字之制定为万，始于武周。况武周时流行有《胸现万字经》，乃属伪经。事均后起，无庸深论。钱文忠《读梵学集》谓弘始间佛陀耶舍译《长阿含经》，卍已

作万，故认为卍进入汉字体系，至迟必在后秦。(《集林》五，355 页) 足见武周说之不能成立。

卍字见于殷代甲骨文字，共有二义：

(1) 天象

其卜辞云：衎日……雨……采卍分曰侌（阴）(《合集》二一〇一三＝《缀合》七九)

此字位于（大）采之下，必指云气之象。是版字纤小，董作宾目为文武丁时期，实当为武丁时物。

以小河沿陶文之卍证之，应是卍字。《尚书大传》舜时卿云歌曰：“卿云烂兮纠漫漫”(《御览》八云部引)，此字卍字可读为漫，状云气景象。

(2) 卍舞

卜辞云：乙酉……雨卍……雨……各（云）……雨。

丙戌卜……卍舞，卍雨，不雨？

丙戌卜，于戊雨。

丁亥卜，舞万……今夕雨。(《合集》二〇九七四)

按卍舞当即万舞，殷卜辞字亦作万舞，见于《小屯甲编》。

今日辛，王其田，亡𢦏。

☐乎万舞。(《甲》一五八五十一六二〇，参《考释》，211 页)

万字作万，屈万里据古鉨定为万舞，可从。《诗·简兮》：“方将万舞。”《商颂·那》：“庸鼓有斁，万舞有奕。”毛传：“以干羽为万舞，用之宗庙山川。”殷人盛行羽舞。《合集》一条当是舞雩求雨之卜，万舞为干羽的万舞。卜辞中的万舞，裘锡圭论之已详，众所共悉。卍舞殆为万舞之异写，惜只有一见。

经上述甲骨文字所见卍字，可知远在殷世卍与万、萬三文互相通借。以卍为萬，在契文已有此种现象。与佛教的卍字相，毫无关涉。甘肃境内寺洼

文化遗物，如西和县栏桥遗址 M 四陶罐耳上有卐符，其年代为公元前 1335±175，约当商代中期。[①] 寺洼属羌人的文物，证明殷代羌人与殷均已吸收此一符号，且已进入汉字体系之中，为时必甚久，恐在夏、殷之前矣。

芮氏文中举出周仲丁壶及战国铜器狩猎纹壶，其上都有卍纹，但不十分类似。其实子叔黑臣簠盖，刻有卐纹，觑钟右舞部刻卍纹，战国早期越器戈内亦有卐符号，江陵太晖观楚墓彩绘豆以卐为纹饰（均为刘昭瑞兄指出）。足见上承殷代，此一记号流行之广。而卍形纹样与印度公元前 4000 至 3500 年之米哈迦尔文化（Mehrgarh Civilization）陶器所见完全吻合，很值得研究。

近时印度考古学新知，比哈拉巴文明更早在次大陆俾路支（Baluchistan）地区几次发掘中发现所谓米哈迦尔文明，出土有泥砖建成的储藏室，内有陶器和铜器，陶器出口输往伊兰。贝壳编制颈环出于近阿拉伯海之口岸。估计年代约为公元前 5000—公元前 3500 年，又有男、女塑像，女带长发，男披缠头巾（turban），首次发见。[②] 在俾路支与印度西北边界[③]发掘出土一件绘有圆圈，内画一个“卐”号。[④] 这个记号在汉土西周、战国器物上非常习见。

印度大文法家波你尼仙书中说卍号用为牲畜的耳记（earmarking）。见于史诗（Ramayana）及《大战书》，这个符号代表吉祥，印度河谷文化亦已普遍使用，尽人皆知。雅利安人以前的印度一般认为是达罗毗荼人的世界。近年印度天文学家悉哈（B. G. Sidharth）在他的《历法天文学、天文年代与考古：关于古物及其科学的一个新观点》[⑤] 论文中极力强调米哈迦尔文化的人们已经把卐符作为主题的重要性，他主张雅利安人所遇的不是哈拉巴人，而是大夏人，他说通过对印度南部发现的骸骨进行分析后，发现多是与地中海区居民或是高加索人种相同。这就揭穿了有关达罗毗荼人说的真面目。我从前尝举出卍这一符号在西亚分布邻近各地，一般追溯到公元前 4000 年于死海泰利拉特、加苏尔（Telêlat Ghasûl）文化层中出现一石权杖头部带有卍字形。又在阿富汗西伯尔汗（Shibergan）出土的金器近 20 000 件，有一剑鞘上镂刻两行连续卍字作为纹饰，乃为公元前 1 世纪至 3 世纪月氏人的遗物，大概在

---

① 《考古》，1987（8）。

② 参看 J. F. Jarrige 与 Meadow 的《印度河谷文明的履历》（The Antecedents of Civilization in the Indus Valley。见 *Scientific American*，1980 年，243 期。

③ 参所附地图，著米号，即表示有卍字陶器出土之地。

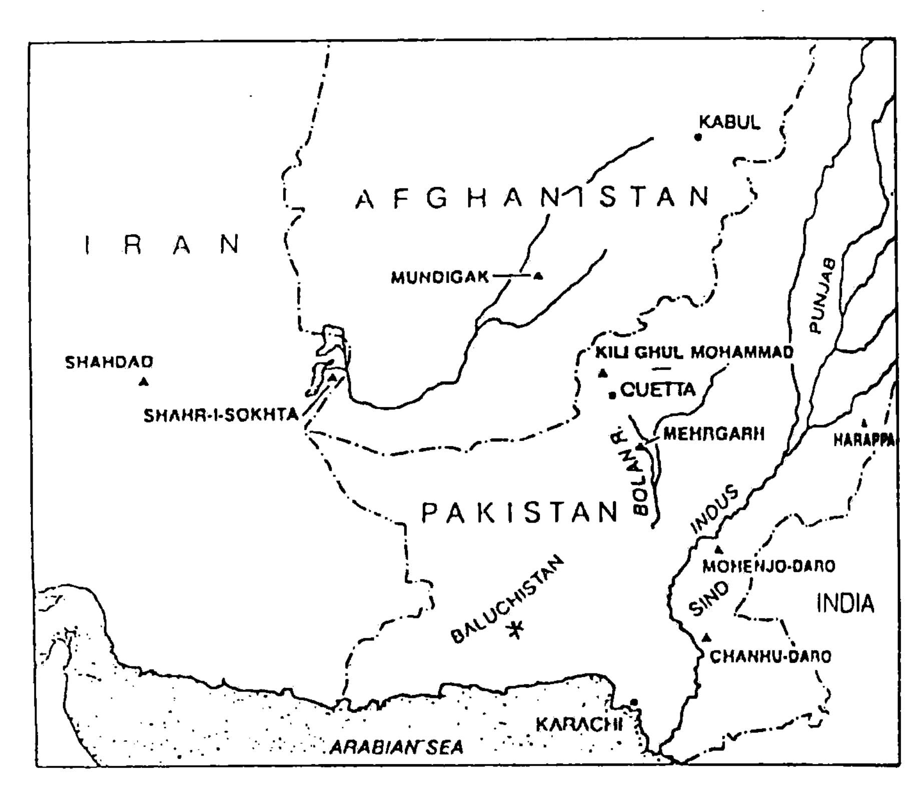
④ 参下文引悉哈论文。

⑤ 中文译文，见赵令扬、冯锦荣：《亚洲科技文明》。

亚历山大死后（公元前323）希腊大夏时代用连续卍字施用作器物上的纹饰，似乎是希腊人惯用作风，ILIOD所出的圆形器亦有此例。这个代表吉祥意义的卍字，月氏人亦广泛使用。[①] 一般所知，米坦尼—赫梯（Mittani-Hittite）文件上的神名，可与吠陀互证，《吠陀经》的首创者雅利安人事实亦复川流不息地由阿富汗逐渐南徙。今天考古学的新知告诉我们卍这一符号在印度的诞生可追溯到公元前3500年的Mehrgarh文化，它和Anatolia附近公元前7000年的Nevali Cori文化相衔接。1891年《符号的迁移》一文的作者，指出卍符在世界各地分布情状，惟波斯地区则未之见。百年以来，考古学的推进近东、印度、华夏的新知，大可补其不及。印度与华之间，卍符在殷代早已被吸收成为契文。与万、萬二字互相通用，远在佛典传入之前。而印度则哈拉巴文明所出带有卍符的印章，J. Mashall的考古报告所见的方形外圈内有卍号，与Rangpun陶片上的卐符，亦非最原始之物，更在此以前出现的有㊉的陶纹，和汉土的𣪘钟、越戈一样，真是匪夷所思！故为指出，以供同好作进一步的参考。

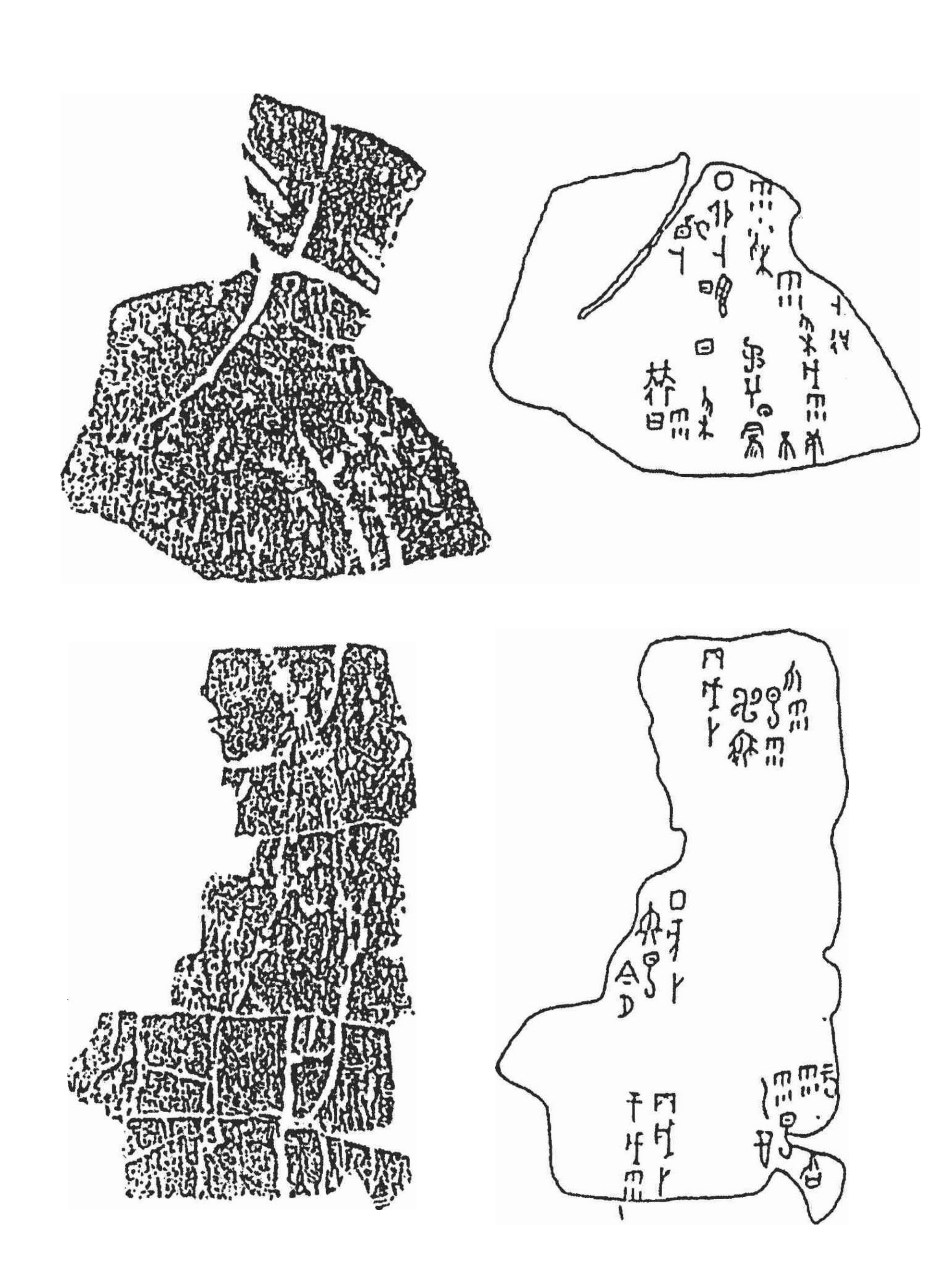
《学术集林》卷11，上海

① 参看拙作《丝绸之路引起的文字起源问题》，载《明报月刊》1990年9月号，又V. Mari英译，及《说卍》，同月刊1990年10月号，香港。



此图据 *Scientific American* 原图复制

Mehrgarh 遗址位于 Bolan 河流域，邻近巴基斯坦中部俾路支地区的印度河平原的西缘。此图标出了印度河流域的两个大城市摩亨佐·达罗、哈拉巴以及其他考古遗址。



F. Staal 著 *Agni* 书后

在世界林林总总印度学著作之中，加州大学教授史达尔（Frits Staal）先生所著《火祭》一书，是一部别开生面而最富有吸引力、有关世界古典礼制之巨著。四吠陀及吠陀分专著与论文，车载斗量，见于印度 R. N. Dandekar 氏的《吠陀目录学》（*Vedic Bibliography*，Poona）连续几部书的钩稽评骘之下已无遗蕴。但能够将已经遗失了之远古祭坛和礼赞之曲折繁琐手续予以复原，并配上录音带保存着诵唱音声原貌，无如《火祭》此书之重要，可以说是一种创举。全书装订作两巨帙，重量几乎数公斤。承史教授从美国远道寄赠，我初收到时非常惊讶，回信给他说这好像是“宁（文）王遗我大宝龟”（《尚书·大诰》）。印度火祭典礼在祭坛下必埋一神龟（kūrma）。我是专门研究龟卜历史制度的人，对于此一大著当然特别感到兴趣，自是不言而喻。

此书写作动机在著者自序中已有详细说明，它是对印度南部南部智利（Nambudiri）地方现行火祭礼仪的详细记录，从四月起前后举行火祭，关于建坛、苏摩酒祭，以及如何唱诵等等描绘，每一动作都摄影成图，令人读之如亲临其境，躬与其盛。苏摩酒祭在古代印度异常隆重，华僧视吠陀为外道，介绍者绝少，今从史氏此书可以知道苏摩祭之真相，令人大开眼界。

我于史氏此书读后有拟补充者二事：一为汉译佛典对火祭之记录及 Agni 一字之异译，二为火祭祭台之鸟形象征不死标志与华夏大乙神话之比较，暨

古代齐学与梵书关系之推测。后者见于另文。

印度火祭之俗，何时正式入华今不可考。《高僧传·维祇难传》称他“本天竺人，世奉异道，以火祠为正。……沙门夜密加咒术，令难家所事之火，欻然变灭。……即于佛法大生信乐。”可见维祇难原是婆罗门徒，后来才改信佛教，他原有家中所祀之火祠，当然是 Agni（有人误说是火祆教，是不对的）。彼于吴黄武三年（224）至武昌，时佛教入华已久矣。

近时出土文物，武昌莲溪寺东吴墓白毫陶俑，作菩萨状。江宁张家山西晋墓魂瓶内有佛像①，四川乐山东汉墓发见一石佛坐像，背有项光，手掌作施无畏印，附近崖墓有顺帝永和及桓帝延熹年号。

吴越及楚地皆盛行用蚀花肉红石髓作流离剑饰，已证知非本国土制，其在云南江川李家庄 22 号墓出土六棱形柱状琉璃珠，盖从印度输入。云南呈贡天子庙战国滇墓，其铜盔上有佛光，则战国时期中印交通已获证明。汉永平十二年置永昌郡，边境有身毒居民。王景以神雀之瑞，而进《金人论》，此金人即浮图金人也。

火祭手续，在后秦弘始间，佛陀耶舍（Buddhayasa）等译之《长阿含经》（Dīrgāgmma）卷十五第三分《究罗檀头经》（第四）记婆罗门的礼仪云：

> 时婆罗门欲设大祀，办五百特牛、五百牸牛、五百特犊、五百牸犊、五百羖羊、五百羯羊，欲以供祀。
>
> ……诸婆罗门，我又闻瞿昙知三种祭祀，十六祀具。
>
> ……佛告婆罗门：尔时刹利王水浇头种，以十五日月满时出彼新舍，于舍前露地然大火藉，手执油瓶注于火上。……
>
> 时婆罗门手自斟酌，供佛及僧。食讫，去钵行澡水毕。佛为婆罗门而作颂曰：
>
> 祭祀火为上，讽诵诗为上。人中王为上，众流海为上。星中月为上，光明日为上。……（《大正藏》册一，101 页）

牸，《广韵》去声七志“牝牛”。藉，去声五寘“草名”。羯，入声十月“犗羯”，犗，“犍牛”，去声十七夬，犍训“犗牛”。此一偈见于《阿含经》的异译者多处，不

---

① 《考古》，1985（10）。

复缕举。

印度火祭之祭坛有三火，见于《唱赞奥义书》四之十一：

(1) 居家火：gārhapatya (domestic fire)。亦称家主火，亦即根本火、西祭火。

(2) 南方火：dakṣināgni (southern fire)。亦即祖先祭火。

(3) 福田火：āhavanīya (offering fire)。亦称东祭火、供养火。

《奥义书》中三火对宇宙自然物之编配如下：

居家火：地 (pṛthivi)，火 (agni)，粮 (annam)，日 (āditya)

南方火：水 (āp)，方 (diśo)，星 (nakṣatrārn)，月 (candramā)

福田火：气 (prāṇa)，空 (ākāsa)，天 (dyam)，电 (vidyad)

嗣由三火演为四火、五火，而五火具各种之几何形，有圆、方、半月、三角、六角等之不同。

宋求那跋陀罗译《阿含经》四记马祀大会，有云：

然婆罗门，当勤供养三火，随时恭敬，礼拜奉事，施其安乐。何等为三，一者根本，二者居家，三者福田。

何者为根本火。……谓善男子，方便得财，手足勤苦，如法所得，供养父母，令得安乐，是名根本火。何故名曰根本。若善男子，从彼而生，所谓父母，故名根本。善男子，以崇本故，……

何等为居家火。(从略)

何等名（福）田火。(从略)

佛氏反对婆罗门，将三火改作贪欲火、瞋恚火、愚痴火之三毒。

陈时真谛译《金七十论》：

第一偈说明云：四皮陀中有别因，此因得果，是定是极，故汝欲知则无所用。四皮陀中说言，我昔饮须摩味，故成不死，得入光天，识见诸天，……

如马祠说言，尽杀六百兽，六百兽少三不具足，则不得生天为戏等五事……（《大正藏》册五十四，1245 页）

偈："离欲故没性，忧欲故生死。由自在无碍，翻此故有碍。"

"我今行大施，作大（火）祠天事，今饮须摩味，于后世间，我应受乐因。此忧欲受生生死，谓梵处等，乃至兽生是名布施缚。"（1256 页）

此为《金七十论》涉及马祭与须摩（soma）之记载。

密宗《孔雀明王经》卷中言：

阿难陀有四药叉大将常在空居，拥护所有空居众生，令离忧苦，其名曰：

素[引]哩野[二合]

素谟[引]

阿儗宁页[二合]

嚩[引]庾

彼亦以此佛母大孔雀明王，拥护我[某甲]并诸眷属，寿命百年。（《大正藏》册十九，427 页）

以梵文复原之，素里野即 suriya，素谟即 soma，嚩庾即 vayu，为风神，阿儗宁页即 agni。同卷又列若干将军名号，其中包括：

印捺啰（Indra），素摩（Soma），嚩噜拏（Varuna），钵啰惹跛底（Prajapati），婆啰纳缚惹（Bharadvāja），伊舍那（Iśāna）

吠陀地位极高之尊神，至是都被降而为夜叉。此处 agni 译作阿儗宁页，soma 又译成素谟和素摩二名。

梁扶南僧伽婆罗译《孔雀王咒经》下云：

阿难上方有四夜叉大军主住上方，常守护上方，其名如是：

苏摩[梁言月]

修利[梁言日]

恶祁尼[梁言火]

婆牖梁言风（《大正》九八四，册十九，452页）

此又译火作恶祁尼，与玄奘之作阿耆尼之音相同。

唐代密宗巨匠所译经典，有时译 Agni 为“阿儗你”。金刚智译出之《金刚峰楼阁一切瑜伽瑜祇经》、《大正藏》八六七卷上，《一切如来内护摩金刚轨仪品》第十之中，全品概为真言，几乎每篇皆提及 agni 之名，一概以“阿儗你”译之，兹引述如下：

> 复次金刚手，我说内护摩。……因字金刚句，发生猛利火，烧除众不祥，名金刚持地，速悟无等觉。……
>
> 唵引嚩日啰二合　驮引睹　阿儗你二合鑁！
>
> 唵引嚩日啰二合　阿乞刍二合毗也一合　阿儗你　吽！
>
> 唵引嚩日啰二合　啰怛那二合三婆缚　阿儗你　怛啰！
>
> 唵引嚩日啰二合　路计湿嚩　啰啰惹　阿儗你　纥哩
>
> 唵　嚩日啰二合　阿谟伽　阿儗你二合噁

以上五真言，试将梵文为之复原，嚩日啰是金刚（vajra）；驮睹是“界”（dhātu）。以下是金刚界曼荼罗之四佛：

（一）阿乞刍毗也，梵文 akṣobhya，即阿閦佛。

（二）啰坦那三婆缚，梵文 ratna-sambhava，即宝生佛。

（三）路计湿嚩啰啰惹，梵文暂拟为（vai）roca-svara-raja，义为通照一切王。相当于毗卢遮那，即大日王。

（四）阿谟伽，梵文 amogha，即不空，全名应是 amoghasiddhi，义为不空成就。

此一护摩金刚轨仪品中之咒真言，上举四方四佛之后，胪列各金刚十六大菩萨，故云“复次一心听，金刚萨埵明”，“复次金刚王……钩字生大钩”等等，每菩萨真言内皆有“阿儗你”名以示金刚火，兹依四方亲近菩萨分列于后：

东方阿閦四亲近

西　白（色）　金刚萨埵　嚩日啰二合　萨怛缚二合　阿儗你二合　吽　噁

（vajra sattva）

北　黄　金刚王　嚩日啰二合　啰惹　阿儗你二合　吽　弱入声

(vajra raja)

真言称为“金刚染”

南　赤　金刚爱　嚩日啰二合啰誐　阿儗你二合吽　鹄

(vajra rāga)

真言作金刚称

东　绿　金刚喜　嚩日啰二合娑度阿儗你　吽　索

(vajra sādhu)

南方宝生

北　黄　金刚宝　嚩日啰二合啰怛曩二合阿儗你二合　吽　唵

(vajra ratna)

东　赤　金刚光　嚩日啰二合帝惹　阿儗你　吽　暗引

(vajra tejas)

西　青　金刚幢　嚩日啰二合计都　阿儗你　吽　怛囕二合引

(vajra ketu)

南　白　金刚笑　嚩日啰　贺娑引阿儗你　吽　鹄

(vajra hāsa)

西方

东　白　金刚法　嚩日啰　达摩　阿儗你　吽　缬利二合

(vajra dharma)

南　青　金刚利　嚩日啰二合底乞叉拏三合阿儗你　吽　谈

(vajra tikṣna)

北　黄　金刚因　嚩日啰二合系睹　阿儗你　吽　輪

(vajra hetu)

真言作“金刚转轮”

西　赤　金刚语　嚩日啰二合婆引洒　阿儗你　吽　囕

(vajra bhāṣa)

北方·(不空成就)

南　绿　金刚业　嚩日啰二合羯磨　阿儗你二合　吽　剑

(vajra karma)

西　黄　金刚护　嚩日啰　啰乞叉二合　阿儗你　吽　憾

(vajra rakṣa)

东　青　金刚牙　嚩日啰　药乞叉二合　阿儗你　吽引　吽引

(vajra yakṣa)

北　黄　金刚拳　嚩日啰[二合]散地　阿儗你　　吽　　鍐（Ban）

(vajra sandhi)

以上为十六金刚大菩萨，每一菩萨都诵“阿儗你”名一次。

密宗护摩坛炉即从婆罗门火祭孳生，于圆、方、半月、三角、六角诸形之外，更增莲华（有八叶形与一叶形）一形。而护摩火炉之种类更具有息灾、增益、调伏、敬爱、钩召、延命等作用。

Agni 一名，在玄奘《西域记》译作阿耆尼，古代焉耆语作 argi/arki（W. B. Henning 说），又有下列不同译法：

阿耆毗　刘宋求那跋陀罗译《杂阿含》第二十一卷译曰火。见《翻梵语》卷五外道。

阿耆毗　译“有火”。见《外道诱质多长者经》。

总结上文，阿耆尼又有下列诸译名：

恶祁尼　　梁译《孔雀王咒》

阿儗你　　唐金刚智译《一切瑜伽瑜祇经》

阿儗佇　　又译《孔雀明王经》

今备列于此，以供读此书之参考。

梨俱吠陀中 Agni 的颂赞，最少有二百之数，仅次于 Indra，兹将梨俱 1.1 之经常为人传诵之名篇，以四言句式韵语翻出，Agni 一名则从密宗习惯，音译作“阿儗”。

R. V. 1.1

1. 我赞阿儗，祀事之师，神所凭依，百禄是宜。
2. 众仙歌颂，自古及今，阿儗已来，神之所歆。
3. 福祐既臻，月以继日，休誉所归，群英（由于阿儗）咸集。
4. 阿儗增辉，（禋祀）是祷，神之监临，四方是保。
5. 阿儗降神，光华洋溢，真实不虚，睿智靡测。
6. 彼礼释者，爰赐嘉猷，紧安吉罗，事无不售。

7. 惟汝阿儗，夙夕祈禠。昭昧尔思，持敬不移。

8. 保其祭典，天秩是崇。含弘光大，厥誉日隆。

9. 神喜近人，如父与子，愿与永偕，造福无比。

至吠陀经典中《阿耆尼》——祭坛，用砖砌成鸟形之祭台（bird-shaped altar）。鸟为不死永生之标志。鸟在古印度思想中有极悠远历史与神秘意义。火坛之作鸟形，以中央及四方结合成为神我之象征（Ātman：body＋self-soul）。于另文讨论之。（参《佛书之鸟夷与古印度火祭之玄鸟崇拜》一文）

历史家对萨满主义应重新作反思与检讨

——“巫”的新认识

巫字见于殷契有二个不同的字形，大多数作☩，有一个作☩（《殷虚书契后编》二、四二、四）。☩字所以可释为巫，由于字形同于《诅楚文》中的“丕显大神☩咸。”☩咸即是巫咸。☩之即巫，久已成为定论。

在萨满主义流行的今天，许多学人，解释古史上的问题，差不多习惯喜欢采用“巫”的观点来处理，不免运用过滥。本文重点在利用甲骨文上所见关于☩的记载，结合文献，以寻求合理的解释，据以了解殷代巫字所表现的历史真相，提供古史家的参考。

一、从巫咸说起——巫为官名、氏名与巫的神格

《说文》训巫为祝，又云：“古者巫咸初作巫”，这一说分明是采自《世本》的。《尚书·君奭》云：

> 在大戊时，则有若伊陟、臣扈，格于上帝。巫咸乂王家。在祖乙时，有若巫贤。

这二位以“巫”为氏的重要人物：巫咸与巫贤有人说是父子，一是大戊时的名臣，一是祖乙时的大官员。事实上巫咸并非神话人物，确有其人且见于甲

骨刻辞。但不称为巫咸而作“咸戊”。秦简《日书》巫咸作巫减。有时只称其私名曰咸。戊是官名，戊与巫两字古音相近（陈梦家《综述》，365 页）。《白虎通·姓氏篇》则称巫咸作“巫戊”。清王引之谓巫戊是今文（《经义述闻》）。按之卜辞称戊者又有戊陟、戊爻、爻戊、尽戊等人名。归纳起来，有下列四例：

咸——只称其私名
巫咸——官名十私名
咸戊——私名十官名
巫戊——两称其官名，而略去私名

可见巫是官名，可无疑问。江陵王家台十五号秦墓简：归藏曰：昔者殷王贞卜其邦，尚毋又咎。而殳占巫咸，咸占之曰：不吉。沗其席投之亦谷，沗在北为犯（牝）（二一三简）。殷时确有巫咸其人，或但称其私名曰咸。

巫由官名演变为氏名，以巫为氏。

巫是属于“以事为氏”的一类。（宋本）《太平御览》卷三六二人事“姓”项下引《风俗通》云：“以事：巫、卜、陶、丘也。”可证。《史记·燕世家·正义》：“巫咸，吴人。今苏州常熟县西海隅山有巫咸家及巫贤冢。”

《世本》及《说文》以巫咸为开始作巫的人物，这一说由今观之，是很有问题的。

二、绝地、天通的意义与巫

《周书·吕刑》说“乃命重黎，绝地、天通”，这一句话在《国语·楚语》中楚昭王问观射父，把它直译作：“重黎实使天地不通”。“不”字即针对“绝”字而言。“绝地天通”意思是说把天与地划分，置官以主之，使神民异业。

神——天——南正重
民——地——火（北）正黎

“重黎世叙天地”，重是南正、黎是火（北）正，是把天地划分，职掌各

有所司。观射父的议论之中，牵涉到巫觋之事，他说：

> 古者民神不杂。民之精爽不携贰者戴古，而能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其听能听征之，如是则明神降之，在男曰觋，在女曰巫，是使制神之位次。……及少皞之衰也，九黎乱德。民、神杂糅，不可方物，夫人作享。家为巫史，无有要质，民匮于祀。……

《史记·历书》又复述这一桩事。这段话古史家无不熟悉，屡屡见于专家征引。它究竟是讲什么？很值得仔细寻绎。巫觋是民人之中最精爽又能专心一志的，他具有特殊的智力，所以明神看中他，降灵于其身，他变成神和人的中间媒介（medium），到了后来，家家户户都有巫史，老百姓疲于祭祀，神和民的关系给弄乱了。重黎负责断绝地与天的沟通，是对苗民过度迷信和滥用巫术的一种纠正措施，目的可说是在于澄清“神治”。在神道设教的古代蒙昧时期，“绝地天通”便是要使民与神划分清楚他们的业务，所谓“神民异业”，划分神属天而民属地的两个不同的层次，复置官以统治之，使各就其序。虽然巫觋是能沟通神人的角色；而绝地天通，即在禁止巫术的泛滥，使天与地各就其位，神、民分开，不至于混乱不清。这是“绝地天通”一语的真正意义。《吕刑》说“苗民弗用灵，制以刑。”绝地天通是对付苗民的一种手段，划清神与民的界限，可以看做古代一种宗教整肃运动，目的在消除“家为巫史”的习俗。

古时巫与医不分。《山海经》的十巫，其中巫彭传说是被认作（发明）“医术”的人，这些巫都与医药有关系，而巫咸在《诅楚文》中称为大神巫咸，已经具有神格。最紧要的是所谓“灵巫”是以玉“事神”，见于《说文》，靈字，原本从玉，又或从巫作靈。这说明巫和玉二者的密切关系。我们看新石器时代玉器分布之广，从东北红山至东南的良渚，夷玉与越玉大量出土，大反山玉器上刻画神像，足证使用玉器的灵巫很早就已经存在了，我们先明白这一点，可知卜辞中的巫，有的应是神格。所以甲骨刻辞中的巫每每作为祭祀的对象。

巫咸到了战国被称为“大神巫咸”（《诅楚文》）。《离骚》云：“巫咸将夕降兮，怀椒糈而要之。百神翳其备降兮，九疑缤其并迎。”屈原去国的判断最后取决于大神巫咸，百神同来迎迓，具见其地位之崇高。司马迁《封禅书》

说："巫咸之兴自此始。"他不说巫之兴自巫咸始，而说"巫咸之兴"，他是把巫咸看作巫官的通称。关于巫咸一名称的演化，顾炎武有很详确的考证。[①]

殷代官名借戊字为巫，必有它的特别含义。戊为中宫（见《说文》）。天干的戊，自昔便被看成吉日，因为戊者茂也（古训诂书皆同）。《诗经》："吉日惟戊。"《毛传》："惟戊，顺类乘牡也。"后读戊为牡，故戊为刚日。匈奴之俗，亦以"日上戊己"（见《史记·匈奴传》）。故其官称为戊己校尉。因为"阴阳和调，物乃茂成"[②]。戊的意义是"茂成"，故为吉日。借戊为巫，或以巫占尚吉，因以戊为名，故知借戊字为巫，不止巫与戊同音的关系，尚有其深层意义。

关于"神"与"民"的区别，保持不混乱的秩序，到了战国中期的文献，像现今藏在 Sackler Gallery 的《楚帛书》里面有一段说：

> 群神五正，四□尧（饶）羊（祥），建恒禹（属）民，五正乃明，神是亯（享）。

《史记·历书》记黄帝"建立五行，起消息，正闰余，于是有天地神祇物类之官，是谓五官，各司其序，……民是以能有信，神是以能有明德。"群神五正即指五官（谓司五行之神），由于建立恒道，使其民有所属（禹，即属字），故五正乃有明德，而神得享于其位。这样便是使神、民各就其序。《楚帛书》对这一件事亦复叮咛再三。再看银雀山汉简的《晏子》（七）亦云：

> 是以神、民俱顺，而山川入（纳）彔（禄）。

神与民俱顺，即各依其位而不乱，山川百物自然亦纳入轨道了。

三、说《周礼》"巫恒"、《商书》"恒舞"与巫的职掌

《周礼·春官》有"司巫"一职，云："国有大灾，则帅巫而造巫恒。"以"巫恒"作为众巫之首。巫恒之名，在巫字之下加一"恒"作为形容词，郑玄

① 参游国恩《离骚纂义》，377 页引。

② 壶关三老上书给汉武帝中话，见《汉书·戾太子传》。

训恒为久，说巫恒如巫先之例。古代语汇可以相比况的又有所谓“恒舞”，恒训常，恒舞意思是指经常举行乐舞之事，商代对于滥行乐舞视为禁条，《墨子·非乐》引“汤之官刑”说：

其恒舞于宫，是谓巫风。其刑：君子出丝二卫（遂）。

古文尚书《伊训》十愆指为三风之一亦言：

敢有恒舞于宫，酣歌于室，时谓巫风；敢有殉于货色，恒于游畋，谓之淫风。

巫以舞降神，故讥恒舞为巫风，这里“巫风”是贬辞。汤的官刑对于过度的乐舞，施以甚轻的刑罚，只科以二遂（用孙诒让说）之丝于君子，而小人则否。《墨子》引用之作为他的《非乐说》的佐证。我们看殷卜辞中的舞字出现次数之多，知汤刑是无效的！

舞字有时只写作“無”，《周礼·地官·乡大夫》，《兴舞》下郑注云：“故书舞为無”引杜子春云：“無读为舞。”铜器铭文有“于大無司折（誓），于大司命用璧”之语（齐洹子孟姜壶），“大無”即是大巫，此即借無为巫之明证。

《周礼》中“司巫”之职，属于春官，请看下文：

大卜，下大夫二人……
龟人，中士二人……
華氏，下士二人……
占人，下士八人……
筮人，中士二人……
占梦，中士二人……
大祝，下大夫二人……
丧祝，上士二人……
甸祝，下士二人……
诅祝，下士二人……
司巫，中士二人、府一人，史一人、胥一人、徒十人
男巫无数、女巫无数、其师中士四人……

大史，下大夫二人……

郑玄注："司巫，巫官之长。"从上列记载看来，司巫和男、女巫的官职的位次是"中士"而已。比大卜、大祝、大史之职位稍低，至于一般之巫，地位更低。《周礼》"女巫舞雩"用于天旱之时，《左传》记"大旱，公欲焚巫尪"（僖二十一年），《礼记·檀弓》记岁旱，欲以愚妇人暴巫，无论舞婆娑以降神，或者暴以求雨，都是比较下层的人物。以前有人尝说"巫以事神"即女妓之始（明时杨慎《升庵全集》卷七十一），近时且有人说"九歌女巫，与希腊古代之庙妓相似"[①]。故巫之职甚卑，至于后代或有用女巫祠神之俗。天水秦简有云：

辰，虫也。……其为人：长颈，小首，小目，女子为巫。男子为祝名。[②]

巫的地位不高，由此可以概见。

天旱烄女巫以祈雨及舞雩之事，殷代卜辞所见记载不少，如"贞：勿烄婞，亡□从〔雨〕"（《前编》六，二七，一）、"癸卯卜㗊真：乎多老〔舞〕、王占曰，其有雨"（《前》七，三五，二）。女婞正是被暴焚的女巫，故其名字从女旁，呼多老舞雨，多老亦是男觋之属，后代南中能懂夷经的巫师尚有"耆老"之称。（见《华阳国志·南中志》）

祈雨而暴巫是以巫作为牺牲，古书记汤祷雨于桑林是一桩非常动人的故事，向来有许多不同的说法，最值得讨论的是有人把汤亦看成巫，这是错误的。唐武则天时候，北门学士之一的阎朝隐为要谄媚武后，亦尝以身作牺牲伏在俎上[③]，我们不能以此把阎朝隐说成为巫！汤祷于桑林把自己扮演巫尪的角色，目的在博得人民的爱戴，他与阎氏情形是一样的。卜辞中祈雨舞雩之事，许多是由王来亲占，故屡见"王固曰"一类的词句，我们不能因为王亲占便说这些王都是巫。巫本身有他的职掌与身份，《周礼》所记大卜、大祝与司巫各有所负责的事务，司巫只是中士而已。一般谈古史的学人每每作连类

---

① 姜亮夫说，见《说屈赋中之巫》，见《楚辞学论文集》，343页。

② 《文物》，1989（2）。

③ 参拙作《从石刻论武后之宗教信仰》，见《选堂集林》中册。

推理，说商代重视巫术，遂把商王说为“群巫之长”[1]，或者说他“身兼大卜大祝大巫”，这样囫囵吞枣的看法是没有根据的！

四、由《封禅书》所记秦汉之际对祀典的调整——论巫的身份及其地域性

《史记》的《封禅书》是记载先秦至汉初有关宗教情况最可信的记录，尤其对秦人的巫祝事务有很详尽而有趣的说法，我们通过《封禅书》知道秦制仍是上承《周礼》，秦称“祭”为“祠”，秦的祠官属于大祝，而巫则应由祠官来管理的。

秦始皇与齐鲁的儒生讨论封禅之事于泰山之下，没有成功而自作决定。据说“其礼颇采大祝之祀雍上帝所用，而封藏皆秘之。”虽然当日文件没有公开，但显然是采取大祝所掌的礼仪，特别是雍地所行祭上帝的制度。秦置“大祝”之官，仍是沿用周制。秦居关中，地理上和周不同。《封禅书》说：“三代之君皆在河洛之间，故嵩高为中岳。”“其礼损益世殊，不可胜记。”每一朝代的礼制都有因袭和损益，秦地不及河洛，不能举行中岳之祭，所以秦人对于山川之祀典必须另行调整。[2]《封禅书》说：

> 及秦并天下，令祠官所常奉天地名山大川鬼神，可得而序也。于是自殽以东，名山五，大川……自华以西名山七、名川四。……

这是当日调整后的祀典情形，山川诸祀实际都由祠官所掌，有的地方，皇帝不能亲往致祭，“诸此祠皆由大祝常主，以岁时奉祠之。”故知大祝是秦的礼官，有些地方是由他来主持祭事的。《封禅书》又说：“远方神祠者，民各自奉祠，不领于天子之祝官，祝官有祕祝，即有菑祥，辄祝祠，移过于下。”这是说远方有它的神祠，不属于大祝所管理，则由百姓自己去致祭。如果碰到有灾祥发生，方才令祝官往祭。祝官属下有所谓祕祝，他们往往把过失的责任推诿给下级的官员和老百姓。《说文》：“祕，神也。”这些神秘的祝官，也

---

① 张秉权说古代巫术往往操在国君之手。引陈梦家说以巫咸为商王之咸，《周礼》的恒巫是王恒（《甲骨文与甲骨学》，411页），这种过分的推论是很危险的。

② 参看周勋初《九歌新考》秦汉宗教一章。

许是“巫”。

汉高祖即位以后，宫廷里面，供养许多不同地区的巫祝。大致沿袭前代礼制。《封禅书》说：

> 悉召故秦祝官。复置太祝、太宰，如其故仪礼。因令县为公社。（李奇云：“犹官社也”）
>
> 令祝官立蚩尤之祠于长安。长安置祠祝官、女巫。其梁巫，祠天地、天社、天水、房中、堂上之属。
>
> 晋巫　祠五帝、东君、云中、司命、巫社、巫祠、族人、先炊之属。①
>
> 秦巫　祠社主、巫保、族累之属。
>
> 荆巫　祠堂下、巫先、司命、施糜之属。
>
> 九天巫祠九天。
>
> 皆以岁时祠宫中。
>
> 其河巫祠河于临晋；
>
> 而南山巫祠南山秦中。

汉高祖对于祝典的安排，大有所更张，是行集中政策，把各地不同的巫官罗致于长安宫中。我们看上列各地之巫所祭祀的对象，何等广泛与复杂，《楚辞·九歌》的东君、云中、司命，事实是出自晋巫。这些巫官所掌的祀典，富有地方色彩。所以班固在《汉书》的《高帝本纪》赞说：“及高祖即位，置祠祀官，则有秦、晋、梁、荆之巫。”他特别欣赏汉高祖这一措施。颜师古注引文颖曰：“巫，掌神之位次者也。”梁晋诸巫皆属于长安的祠、祝之官，他们是管理神祇的种类、位次和礼节的各项神事的人物。虽然当日的详细记录没有留传下来，我们还可从许多文献的点滴中钩索出一些陈迹。

观以上诸巫，祭祀的对象有天地、五帝、九天及河、岳、社之神。河岳及社之祭祀均可追溯至殷代。就中荆巫所祠的巫先一名，亦见于甲骨刻辞，卜辞又有“宝巫”，似可看作巫保。这些巫的名目，都亦有它的远源的。上引这段文字十分重要，是汉初神学上一篇极有历史性的记录，可以看出所有祭

---

① 《汉书·郊祀志》文字约略相同。惟晋巫下作“巫社、巫祠、族人炊”。颜师古云：“巫社、巫祠皆古巫之神。族人炊古之炊母之神也。”文字有点出人。

祀的各种礼仪，都是由大祝来负责。大祝是周的官名，于《周礼》仅属下大夫之官秩。汉高祖在国都所在地的长安置祠官、祝官和女巫。云梦秦简“祭”都叫作“祠”，故知“祠官”是秦的官名。女巫则殷、周以来都有之，至于梁、晋、秦、楚各地方性的巫，亦都被请到宫中来主持祭事。由于各地都有不同的仪式和祭品，故非由该地的巫官来负责不可。

由《封禅书》所记秦汉之际各地诸巫，是由祝官所掌辖。这些巫事实是政府承认的官职，而不是民间那些借神附体作魔法的小巫。

五、甲骨文中有关巫的记载之分析

甲骨文所见的巫，非常复杂，兹就目前所见材料①，归纳为下列各项：

(一) 巫先

亩（惟）巫先。（《合集》二一八八〇＝南明一〇三）

巫先一名，与《封禅书》“巫之巫先”相同，《汉书·郊祀志》颜师古注云：“巫先，巫之最先者也。”司马贞《史记索隐》：“巫先谓古巫之先有灵者，盖巫咸之类也。”都把巫先说是通名。② 郑玄注《周礼》“司巫”中提及“巫恒”一词，注云：玄谓：“恒，久也。巫久者，先巫之故事。”则作先巫。《灵枢经》：岐伯曰：“先巫者，因知百病之胜。”则作先巫。卜辞的巫先是否和上述的巫先属于通名，因只有一条，很难确定。时有贞人先，先即是有侁氏之侁，侁亦借作莘，《周语》：“有神降于莘”。巫先亦可能即莘地之巫。③

(二) 帝巫与“旁招”

卜辞云：

癸亥贞今日，小帝于巫，犾一犬（《合》三四一五五）

---

① 考李孝定《集释》，1595 页。姚孝遂《类纂》，1119 页，大抵参照岛邦男之《综类》，418 页列出三项。

② 周策纵引闻一多说有人先祠。见《史记索隐》。今本《史记》无之，查《广雅》丛书三十卷本之《索隐》云：“按《汉书仪》云：祭人先于陇西县人先山，山上皆有土人，山下有畤埒。”

③ 参拙作《殷代贞卜人物通考》，647 页。

癸巳卜，其帝于巫（《合》三二〇一二）
辛亥卜，小帝北巫（《合》三四一五七）
帝东巫（《合》五六六二）

帝是祭名，小帝似指小型的祷祭，故用牲只有一犬，有的称为东巫、北巫，可以推知应尚有西巫和南巫，这必是祭于四方之巫。卜辞四方巫每与燎土同见于一片。有时帝巫亦作“巫帝”。卜辞云：

壬午，尞土，延巫帝（《合》二一〇七五）
巫帝一犬（《合》二一〇七四）
庚……巫帝，二犬（《合》二一〇七五）
帝二犬（《合》二一〇七六）
壬午卜，巫帝（《合》二一〇七八）
巫帝一犬一豕，尞土（《合》二一〇七八）
巫帝一犬（《合》三四〇七四）
丁酉卜巫帝（《合》三四〇七四）
甲子卜巫帝（《合》三四一五八）
庚戌卜，巫帝，一羊一犬（《合》三三二九一）

上列有二条同在壬午日卜巫帝，同时亦卜燎于土，土是社神，则所谓帝于东巫、北巫，正如他辞之言燎于东土、北土，故知东巫北巫，即是东土北土之巫。即《诗经》所云“与我牺羊，以社以方”（《小雅·甫田》）[1] 实为方社之祭。今韩国巫俗用木头写四方帝逐鬼诸名号，湖北谷城县的春秋赛祭，摆五张桌子，上供五方之神，谓之“跑五方”。[2] 殷代祭四方之巫，尚可想像它的大概情形。

余谓“帝四方之巫”，当即《周礼》所谓“旁招”。《周礼》云：“男巫掌望祀、望衍、授号，旁招以茅。”延巫帝的意思可说是指“望衍”。郑玄说“衍读为延，声之误也。”“望祀谓有牲粢盛者，延，进也，谓但用币致其神。”卜辞正作延，此句不言犬数，是不用牲的，故云“延”。“旁招”者，张衡

① 参金忝坤：《韩国巫俗图录》（集文探版）106图。
② 杜棣生：《谷城县端公舞源流初探》，见《楚史论丛初集》，252页。

《东京赋》薛综注云“旁四方”，《月令》“命有司大傩旁磔”，郑注“旁磔于四方之门”，孙诒让《正义》称“旁招，招四方所望祭之神”。又云：“此所谓望祭者盖广赅四方众神；与‘四望’专属于大山川者异。”今观卜辞言及四方曰东巫曰北巫，其为古代的“旁招”甚明，旁即四方，故知巫帝之巫，证之《周礼》，应属“男巫”之所掌。且言一犬二犬，明为旁“四方磔”犬之事。此类之辞其禳用茅，《晏子·内篇》记“台成有鹗，柏常骞，齐之巫也，请禳而去之”，《晏子》所说的柏常骞，正是男巫的例证。

卜辞所载又有四戈之礼，可能即是如《周礼·方相氏》的“入圹以四戈击四隅，驱方良（即魍魉）”来逐疫赶鬼的动作。但卜辞所见另有“四𢀓（巫）”一名，见于《戬寿堂甲骨》一，九（《佚存》八八四），由于该片上文有二示、三示，此处当作“四示”，作四𢀓者乃是四丅的笔误。（王国维说，李孝定从之，甚是。）

（三）伐巫

乙丑卜，酌，伐于巫（《合》三二二三四；《掇》二五〇；《存》一，一七七八）

丙寅卜，酌，伐于兇（《合》三二二三四；《掇》二五〇；《存》一，一七七八）

戊寅卜，巫又伐（《库》九七二）

戊寅卜，又伐巫（《库》一〇三二）

此处巫与兇并列，知巫亦是巫神，作为祭祀的对象。伐是祭名，卜辞常见。安大略甲骨 M〇〇五九号有“𢀓丅（宗）”一词，见许进雄所撰《索引》（一）。

（四）𠱾巫

壬辰卜，亘贞：有𠱾巫，乎取㠯。（《合》五六四七正）

这是第一期卜辞，其骨臼由㱿署名，𠱾告于巫，而呼“取”。卜辞又云：

“叀𠀠言舌、弜舌。告言舌”（《合》三〇五九五）。什么是取和㠯，详下文的“取巫”及“㠯巫”两条。

（五）取巫与用巫

……周取巫于𠂤（《合》八一一五）

……取巫（《乙编》六一〇九）

甲戌……执，三亩（惟）巫，……毋庚（《合》二〇三六五）

乙亥，𠂤（扶）：用巫，今兴毋庚，允史（使）。（《合》一九九〇七）

此二条都有祀母庚之卜，甲戌是乙亥之前一日。

……其用巫……𤎫，且（祖）戊，若。（《后编》上五，二二；《合》二五六〇七）

《易·巽卦》九二爻辞：“巽在床下，用史巫纷若，吉。”马王堆本作“用使巫，忿若，吉”，这一“用”字，如果释为用人之用，则殷时有以巫来作人牲者。

（六）氐（以）巫

甲子，卜㱿贞：妥氐（㠯）巫、二告。（《合》五六五八正）

贞：妥以巫。（同上）

贞妥不以巫。（同上）

贞伐……巫以。（同上）

贞：周氐巫，二告。（《合》五六五五、五六五六、五六五四＝《屯乙》七八〇一、四一一〇）

……以巫

贞：再以巫（《合》九四六正＝《屯乙》八一六五）

贞再弗以巫（同上）

再以巫

贞𡆥以巫　其以巫（《合》五七六九正=《屯》二七六一）

以上句例多相同。妥即子妥，此为第一期武丁时刻辞，周原所出月氏人头骨上刻巫字，合上引辞证之，周方国之有巫，已远在殷武丁之世。故知周前期的历史，有借于殷代刻辞之助。殷、周交往事迹，更可推前一段时期。

（七）降巫（《合》五六五七）

此字待考，所从之攸应是降字省，殆指巫降之礼，《离骚》："巫咸将夕降兮。"

（八）巫吒

隹（惟）巫言𠯑（《合》三〇五九五）

吒即咤。《尚书·顾命》："王三宿、三祭、三咤。"宿，进也；祭，酒至地也；咤，奠酒爵也。此为裸献之礼，殷时巫（祝）亦参预其事。《周礼》司巫"凡祭事守瘗。"孙疏云："阴祀之瘗埋，自在正祭时既瘗之后。尚有荐献之礼节，故以司巫守之。"𠯑示，荐献之事也。

（九）新巫

乙巳卜……贞其……新巫。（《合》五六五三）

（十）宝巫

𠮯子宝巫（《合》五八七四）

子字可能指贞人子，宝巫当是"保巫"，《诗·楚茨》三言神保，马瑞辰说保与宝同，引《金縢》"无坠天之降宝"，郑注："宝犹神也"，秦巫有巫保，殷时称为保巫。[①]

---

① 姜亮夫有《灵保说与神保考》（《楚辞学论文集》，309页）可参。

（十一）巫宁风

癸巳……巫宁……土、河、岳（《合》二一一一五＝《京》二九二六）

癸酉卜，巫宁风（《合》三三〇七七＝《后》下四二，四）

辛酉卜，宁风，巫、九豕（《合》三四一三八＝《库》方一一二）

巫有宁风之术，殆指用磔以祭。

（十二）女巫

贞巫姘不邘（御）（《合》五六五二＝《邺》一，三八，六；《京》七五七）

……巫妹弁子（《拾》一一，一一）

丁亥卜殻贞：巫妟（如）（《合》五六五〇）

巫娃竖（《合》二一五六八）

这些巫之名字都从女旁，若姘、妹、如、娃等，当是女巫。“在男曰觋，在女曰巫。”御者，他辞有云：“丙申卜巫，邘不邘”（《合》五六五一），《周礼·女巫》“旱暵则舞雩”卜辞烄婞之事。婞即是“女巫”。从甲骨材料，知殷代之巫实兼指男巫与女巫，与《周礼》相同。

（十三）地方之巫

卜㽙：巫……至，曰巫（《合》二〇一五二）

乙巳卜，巫由（由）瀘（《合》二〇三六四＝《乙》一五二）

丙午卜，巫瀘（《合》二六四一二＝《乙》一〇六）

瀘地名，卜辞有睿方（《宁》一，二三三；《屯乙》八六七八）巫由瀘者，谓由瀘地来之巫。

殷代有不同地区的巫，与汉初情形正相同。古代的巫有它的地域性。《山

海经·五藏山经》记载各地区山川神祀的仪式和祭品的不同，观于殷代有从某地来的巫，正可证明这一点的正确性。

六、巫与筮（路筭与露筮）

《史懋壶》云：

> 窺（亲）令史懋路筭，咸。

筭字一般多释为“筭”字，但此字其中间实是从𠀤而不是从玉，所以杨树达用方濬益说，另行指为“筮”而读路筮为露筮。《汉书·张禹传》：“择日絜齐露蓍，正衣冠，筮毕。”服虔注“露筮，易蓍于星宿下，明日乃用，言得天气也。”是训路，𠀤为露天用筮举行卜卦之事。[1]

筭是算字的异写，《史懋壶》这字应当隶定作筭而不是筭，但是许多古史家及神话学者解说这字时，从筭（算）一义加以推论的便不能成立了。[2]

马王堆本《易经·巽卦》写作筭，为八宫的第一卦，筭即筮卦的筹策。

侯马盟书中关于卜筮有数件，是写在圭形或璧形的玉片之上面，文云：“癸二仝五，卜以吉，筭。”文中卜与筮二字并见。其他283、289页都出现筭字。

我一向认为殷代的占卜已具备卜和筮二者兼用的习惯，古文献和卜辞都有它的坚证，可以支持这一说法。近年来周原出土的遗物，小屯西地的卦数陶設残片、殷墟南地的卜甲卦数，和苗圃的卦数磨石，一一见诸考古报道，证知当时的易卦是用数字的奇偶来表示阴阳爻，不特刻画于石制器物，有时还锲刻在龟甲的上面。

过去古史的记载都说筮法始于巫咸，例如：

> 巫咸作筮。（《世本·作篇》、《吕氏春秋·勿躬篇》）
> 昔之言天数者……殷商巫咸。（《史记·天官书》）
> 殷时巫咸善筮。（谯周《古史考》、《御览·方术》引）

---

① 《积微居金文余说》卷二，247页。

② 日本森安太郎在他的《黄帝的传说》，王孝廉译本，239页，《数、巫、越》一章中之说。

现在看来，上列之说是可信的。《尚书·洪范》云：

> 择建立卜筮人。乃命卜筮。

卜与筮二者同时进行，可以做到神、人协从，在多样的占卜手续之下取得一致的决断。

巫咸也许是对于筮术有开拓性的贡献，故《世本》把他列为筮的作始者。

巫觋祝史，四者并列，侯马《盟书》习见。《礼记·礼运》：祝嘏辞说，"藏于宗祝巫史，非礼也，是谓幽国。""王前巫而后史，卜筮瞽侑，皆在王左右。"马王堆帛书易传《要》："吾与史巫同途而殊归。"盖巫在前而史在后。《荀子·王制》又称"伛、巫，跛、击之事也"，击即觋。侯马字作觋，增口旁。

关于占卜的事情，一般都视为巫术的一种，而把它看成萨满教那类有神灵附体的巫术。其实，贞卜的贞，意思是"问事之正曰贞。"其中含有价值意味，即是否属于正当的决定。我已指出占卜在《大禹谟》中所说"先蔽志而后命龟"，好像占卜者预先已有初步的主意，然后问卜，故《洪范》云"人谋鬼谋"，人谋还是第一位，不是完全依靠神的意旨。占卜是借用神刀，来 confirm 人谋先前的决定。这样不能说占卜纯是一种巫术，它在政治上执行任务时，却是一种手段。

七、巫九备与夏舞

殷卜辞晚期常见的套语有曰："今田，巫九备"一句，向来有许多不同的解说。① 我认为于省吾的说比较合理。我们看许由亦作许田，以此为例，备读为繇或由，是可信的。备字可定为从夂从田（由），或读为䌛。（《集韵》："䌛"；《说文》："行䌛径也。"）夏启有九代之舞，亦称为舞九招（《山海经·大荒西经》注引《竹书》），楚人的九歌、九辩，据说即由九招衍生而来（见《启巫》及《天问》）。九代之乐，《吕氏春秋·古乐篇》："大乐之野，夏后启于此舞九代……左手持翳，右手操环。"在随县曾侯乙墓出土五弦琴的彩绘，

① 参屈万里《小屯甲编考释》2877号、3659号二条。

作十二凤鸟，即夏后开神话的图像。[①] 按九代疑即九备，从繇之字，若繇字亦作囮（《集韵》卷四），化与代形近易误，夏后氏九代（化）之舞，在殷代后期，可能成为一种武舞，在出师之前举行，以示威武而助勘敌之用。有如周人之大武及武宿夜（《礼记·祭统》郑玄注：武宿夜，武曲名也。）卜辞所见的巫九备，大都记于伐人方出师以前巫师作此舞。故说“九备（繇）”即九代，是合理的。

八、巫步与巫医

巫步

扬雄说过：“昔者姒氏治水土，而巫步多禹。”（《法言·重黎篇》）由于传说大禹是因有病足疾而行跛。即《荀子》所云“禹跳”（《非相篇》）。古代以废疾的人主持巫祝之事，故自来有“巫跛击伛”（《王制篇》）的说法。后代道教科仪中有所谓“禹步”者，即渊源于此。汉代人谓称之为“巫步”，近年考古资料对于“禹步”可追溯至云梦秦简[②]及马王堆七十二方。甘肃天水秦始皇八年上邽简日书所载有一条说：

> 得择日出邑门　禹步。三乡（向）北斗，质，画地视之曰，禹有直，五横，今利行。（《简甲》六六）

这是秦日书所载《禹须臾行》中非常重要的一段证明[③]，朝拜北斗而作禹步，秦时西北风俗已是如此。汉以前已流行各处。“禹步”至今道士圈内尚行之。民间舞蹈犹多存其遗俗，湖北谷城的“端公舞”，即其一例，端公之舞，进一步，退一步，左旋右转，正是禹步典型。端公是贬词（因被人目为异端），但其巫师原自称为“高公师”，高公应是“高功”，知其原出于道教。[④]

巫医

古时巫与医无分别，至今少数民族尚然。良医都是巫师，故医字从巫作

---

① 冯光生：《珍奇的“夏后开得乐图”》，载《江汉考古》，1983（1）。
② 详拙作《云梦秦简日书研究》。
③ 何双全：《天水放马滩秦简综述》，载《文物》，1989（2）。
④ 杜棣生：《谷城县端公舞源流初探》，见张正明主编《楚史论丛》，252页。

"毉"，《山海经·海内二经》"开明之东有巫彭、巫抵至巫相。"郭璞注云"皆神医也"。此医而给以巫之名。郭璞又有《巫咸山赋》序云："巫咸以鸿术为帝尧医"，此并以医为巫。即巫咸亦被给以医之名。

《公羊传·隐公四年》"于钟巫之祭"何休注云"巫者事鬼请祷解，以治病请福者也。"故后来祝由科为巫之支流，《论语》说"人而无恒不可以作巫医"。巫与医二事古时每连言。

《山海经》里巫山一名常见，于《大荒南经》上面有"帝药，八斋"，郭璞注说"天帝神仙药在此"，《大荒西经》有灵山，巫咸巫即至巫罗共十巫："从此升降，百药所在。"灵字或从玉作靈，巫以玉事神，故灵山即是巫山（袁珂《校注》，367 页）。巫与医自古以来即有不可分的关系，近人论之至详，今不多及。[①]

天水秦简里有二条涉及巫医。

九、巫的新发现与胡巫

在陕西扶风召陈村的西周宫殿乙区遗址，发现蚌雕的人头像，头戴尖帽，头部只存大半，高 2.8 公分，其人高鼻深目，系白色人种，头顶刻有一☩字，说者谓是大月氏乌孙人种，居留于今甘肃宁夏之间，与周人常有来往，头部刻☩字可能是充任巫的职司。另外周原建筑的板瓦绳纹阳面亦刻有☩（巫）字。这二事都是新近关于巫的资料。[②]

这白色人种的族属，已有一些人研究，由于人头像头戴尖帽，故被认为是希腊史家 Herodotos 笔下的尖帽塞（Sakes）人。[③] 林梅村则认为吐火罗（Toxri）人亦有这种帽子，在塔里木盆地及楼兰、尼雅一带有大量发现。他举出的佐证是 1918 年阿富汗的西伯尔汗金丘发现公元前 1 世纪月氏人的遗存，其金器中有一件金剑鞘的边缘便镂刻许多个☩字符号作为装饰，对于探索带有这个符号☩的头像族属，提供一个依据。我尝细读 V. I. Sartanidi 的报

---

① 参周策纵文《中国古代的巫医与祭祀、历史、乐舞及诗的关系》，载《清华学报》，新 1、2 期合刊，1979，1～60 页），唯周氏必欲把《山海经》的十巫，逐一用音训方法加以确定种别与性质，由于材料不够，推测的成分太多，不易为人接受。

② 图见陈全方：《周原与周文化》，20 页，又同书陶文概论部分，189 页；伊或平：《西周蚌雕人头种族探索》，载《文物》，1988（2）。

③ 林梅村：《开拓丝绸之路的先驱——吐火罗人》，载《文物》，1989（1），72 页。

告，这一金器上面镂刻的却是卍的符号，并不是亞，卍是 Svastika，不等于亞，林君似乎没有弄清楚。[1]

汉代文献每每提到"胡巫"一名称。武帝时有两桩有名的事件，都由胡巫担当主角，一是江充的巫蛊案，"充将胡巫掘地求偶人，以捕蛊"（《汉书·江充传》）者。而戾太子造反，"炙胡巫上林（苑）中"（《戾太子传》）。一是李广利投降匈奴，卫律"饬（令）胡巫言：'先单于怒曰：胡故时祠兵，常言得贰师（即李广利）以社'（谓以李作为人祭以祭地神）。今何故不用？于是收贰师"（《汉书·匈奴传》）。李广利即因胡巫之言而被匈奴用作为祠兵的牺牲。西域有巫祝埋牛羊以诅军事的习俗。（见《汉书·西域传》渠梨城条）胡地之巫，一般以为即萨满的前身。

荆巫有九天巫，祀九天。胡亦有之。《史记索隐》引《三辅故事》云："胡巫祀九天于神明台。""九天"一名亦见于《楚帛书》。《离骚》云："指九天以为正"。则战国时，九天之名已出现，汉、胡同有祭九天之俗。突厥呼天为 Tengre，即蒙古之腾格里（Tengri），匈奴谓之撑犁，皆一音之转。[2] 九天形象在汉铜镜中久习见之。《海内十洲记》："祠上帝于北河，归大功于九天。"祭九天之事，由胡巫司之，汉代胡巫不少服官于中土。周原出土头部刻巫字的戴尖帽的塞种人，正为周初的胡巫提供一物证。

纳西文字有亞，音斗，乃借自汉语。（李霖灿说）

十、关于"巫教"问题

什么是"巫"的内涵？至今似乎还没有正确的答案。现在通过上面从文献结合甲骨文的记载看来，殷、周之世，"巫"已是一种官职，《礼记·礼运》："王前巫而后史，卜、筮、瞽、侑，皆在左右。"郑玄注："侑，四辅也。"又《丧大记》两次言及："巫止于门外，君释菜，祝先人，升堂。"郑玄云："君行必与巫，巫主辟凶邪也。释菜，礼门神也。"是巫必常在君主的身边，因他有能力辟除凶邪，在礼门神时，祝可先入，而巫必止于门外。这样说明巫的地位和他对人君所负责的任务。巫专掌祀神的事务。他和大祝、大卜在周时可以并列。

---

① V. I. S: The Treasure of Golden Hill, *Journal of Archeology*, 1980.

② 杜而未记突厥与蒙古皆祀九天，见《中国古代宗教研究》，30、34 页。

大祝官名见于西周的“禽鼎”，“司卜事”之职，见于《舀鼎》。《大戴礼·千乘篇》：记四时的四佐。司徒典春，有“日、历、巫、祝，执伎以守官，俟命而作。”巫与祝并列，属于春官之司徒，与周礼符合。“执伎”一名，亦见《礼记·王制篇》。《说文》训巫为祝，是有道理的。秦汉之际很明显地巫是属于祠祝官下面一种负责神事的专业人员。在远古的中国，曾施行过禁止“家为巫史”的神、人关系的整肃事宜，把巫的职掌与一般老百姓划分清楚，祠祀之事由巫官来负责，“巫”已成为一种管理神事而属于政府的专门职业。卜辞所见，巫的职掌范围和性质，和秦汉之际几乎没有太大的差别。我们不能拿民间原始性魔法形态的借神附身所谓 Ecstatic 的萨满式的巫术来任意加于三代之上，特别是与殷周有关祭祀的典制来作种种的比附。

在古代埃及，法老是降临人间的神，而苏美尔的王（ŝannum），不是神而是人，是维系神与人的和谐关系；中国的君主亦是人而不是神，他们只是代天行道的王权掌握者，但不是降临人间有神灵附体的所谓“巫王”。“巫王”一名是毫无根据的！近时宋兆麟著《巫与巫术》一书，把殷周说成巫教的黄金时代，又说战国以后，巫教才趋向没落，他把凡与祭祀及鬼神有关的事情都登记入巫术的账目里面，还制造出“巫教”这一题榜，巫术与魔法及宗教泾渭不清地混在一起，是很不科学的。西亚以占卜术影响各地，人神交往，但“巫”的观念则绝迹。① 以色列《圣经》谴责巫术（《使徒行传》），印度的 Athava Veda 屡屡见到“against Katudhana (Soncarars)”的偈颂。汤的官刑指出“巫风”的滋长，是要给予刑罚加以遏止的，邪道的巫术，为宗教所不容许，中外是没有不同的。

Hars Küng 在回答秦家懿谈中国古代宗教时，指出巫与先知不同。《圣经》中的祭司不同于占卜者。他说：“魔法的余波可以保留于宗教里面，魔法与宗教今天同时共存，而互相渗透。”但魔法决不等于宗教，殷周有他们立国的礼制，巫卜只是其庞大典礼机构中负责神事的官吏。巫，从殷以来成为官名，复演变为神名。——为大神巫咸之名，从屈原所问卜的巫咸和《诅楚文》中的大神巫咸，均可看出战国时与巫有关的神明仍有很崇高的地位而为国与国间外交上和知识分子所崇奉，巫在社会的需要，还是以其能够维系人心。巫咸是殷的名臣，他能“乂（治理）王家”。《书序》说：“伊陟赞于巫咸，作

---

① A. Leo Oppenhein 在他的 *Ancient Mesopotamia* 说：“Noteworthy is the absences of Shamanistic Concepts in Mesopotamia”（222 页）。

《咸乂》四篇。”《咸乂》四篇是他的政治理论，可惜已经失传了。巫咸是大政治家，证之卜辞，确有其人。他死而为神，故屈原引以为重。我们不能用一般巫术的例子来看待他，说巫咸是萨满，说屈原请教于巫咸，亦是一种萨满的行为。在屈原心目中巫咸应是一位代表真理（truth）的古圣人，和巫术毫不相干！对于“巫”字在古代中国的真相，和使用巫术遗存在民间宗教的陈迹，泛滥而毫不加以思索地来比附古代历史，这一方法是否正确？我认为很值得历史家再去作反思！如果说三代的政治权力完全依靠占卜者、巫术和自称能够与神灵沟通的手段来建立，而把古人所记录下来的典章制度，一笔抹杀，把整个中国古代史看成巫术世界，以“巫术宗教”作为中国古代文化的精神支柱，我想：在目前不断出现的地下文物其本身已充分提供实证，去说明古代“礼制”的可靠性，和纠正这种理论的轻率、混杂、缺乏层次的非逻辑性。春秋以来的学人无论儒家和其他的学派，都用一个“礼”字来概括三代的典章制度。我写这篇文章的主要目的，希望大家对“巫”一概念的正视，可否采用旧观念的“礼”，和有关的制度去细心地探讨来代替“巫”的看法，换句话说，从制度史观点来整理古史，或者比较合理，或许可以避免误入歧途，我这种态度是否值得深长考虑，还望大家加以指正。

《西亚文献中的火》读后记

蒲德侯（Jean Bottéro）先生是法京西亚历史文化研究的老前辈。从 1958 年起在索邦高等实验研究院主持亚述学（Assyriologie）讲座，精研楔形文字闪族诸文字，所著《神的诞生——圣经与史学家》（*Naissance de Dieu-la Bible et l'historien*，1986）、《美索不达米亚：文字、理智与诸神》（*Mesopotamie-l'éceriture, la raison et les dieux*，1987）久已风行于世。

他写了许多专题论文，像上面所译的是他从西亚文献中整理出来的关于“火”的综述，另外有谈西亚的烹饪术，可谓姊妹篇，极为脍炙人口。他又探索西亚的占卜术，成《古代美索不达米亚的征兆、记号与文字》（Symptômes, signes, écritures en mésopotamie ancienne）一文长达 125 页[1]，分析西亚僧侣显示于羊肝占卜上的语言结构及其推理作用，为十分重要的文字，可惜尚无人译出，这里谈火一文，是出于他的女公子所译，特为披露于此，以供治古代史学者的参考。

“火”是人类文明的火花，没有火就没有光和热，和日常生活关系最为密切，火有她的神秘性，许多民族都崇拜火，用火熏烧作为人神交通的媒介，演变为礼仪这一模式，西亚、中、印都一样有火的神明，印度称曰 agni，华曰祝融，西亚则有 Išum、Er-ra、Gir-ra 诸名。西亚在公元前 2600 年已出现火神。苏美尔文在 Uruk 第四期，火字写作 [illegible]，有火光六道。汉籍传说，黄帝

① 载于《占卜与理性》，*Divination et Rationalité*，1974。

的陶正宁封子掌火，能作五色烟（《太平御览》卷八六八火部引《列仙传》）。祝融见于夏世（《周语》：夏之兴也，融降于崇山），时代更早。

西亚人所用的火种以芦苇（gigi-llu）为主，已燃烧的芦苇名 gi-lil，他们所用的树木，蒲君所述有灌木、枯木、朽木，木材有像杨树（sarlatu），中国则较为复杂，由于五行说流行，配上五色和季节有五木的名目。五木见于《楚帛书》，古代有随季节而改变用木的习俗，五木是榆柳（春）、枣杏（夏）、桑柘（季夏）、柞楢（秋）、槐檀（冬）之异。

中国自古以来有掌火专职的官员，称曰火正，晋国史官传说，唐尧时的火正，居于商丘主祀大火，是殷人的先代。殷墟卜辞对于火的记载甚多，证明殷人确有“㞢火”，“又于五火”的事，其时对于天象的观测已对大辰火星有充分认识，近时在河南地区考古家已证明有当日观象的遗迹。火官是主司出纳火和改火之责，一直到汉代还有火官之设。[①]

西亚亦用火石，即黑曜石（Ka-izi-išati），中国钻燧取火（见《管子·轻重已》等书），神话人物有燧人氏（见《荀子》、《尸子》、《尚书大传》），西亚祭祀必烧火（supu），和殷代的賁、焚相同[②]。最有趣的是西亚的火（Isum）被解说为烧焦了草木的土地（sconched earth）可以肥沃，代表烧的火神 Erra 和代表肥沃的地母神 mamma 可以取得恰当的结合。谚云“火不烧山地不肥”，古代益烈山泽和火耕正是这个道理。

西亚火神 Erra 似是主破坏方面，它的涵义有时亦表示饥饿和瘟疫，所以亦成为 god of plague，由于德文本 Erra 史诗的印行（P. F. Gossmann，*Das Fra-Epos*，Wurzbürg，1955），有关的资料更加丰富，近人对西亚火神的研究有许多新说，详细见 J. J. M. Roberts：*The Earliest Semitic Pantheon* 21 及 38 两条。

国人研究西亚史事者不多，相信本文的译出，对于欲从事古代“火”的问题比较研究的人们不无点滴的助益。

① 汉简记元康五年丙吉奏夏至先一日除隧（燧）取火。参劳榦《居延简考证》“别史官”条和陈槃《汉简识小》，96 页。

② 参王晖《殷人火祭说》，载《四川大学学报丛刊》，第十辑。

附录一　近东开辟史诗

（饶宗颐汉文译本）

第一版

（一）混沌

天之高兮，既未有名。

厚地之庳兮，亦未赋之以名。

始有溍虚（Apsû），是其所出。

漠母（Mummû）彻墨（Tiamat），皆由孳生。

大浸一体，混然和同。

无纬萧以结庐，无沼泽之可睹。

（二）神降

于时众神，渺焉无形。

名号不立，命运靡定。

及乎神之降，乃与俱生。

⑽追力牧（Lahmu）与力遐牧（Lahamu）之出，始肇锡以嘉名。

先彼辈而长成，既累世而滋大。

产安撒（An—Šar）与基撒（ki—Šar），凌驾于众人。

载祀绵延，历有年所。

安拏（Annu）继嗣，堪匹其父母。

伊安撒之长子安拏，与其父而无殊。

及乎努知穆（Nudimmud）之生，一如安拏之躯。

彼更肖其尊亲，将为众父之主。

既广识而濬哲，复多力而孔武。

其强圉终迈厥祖安撒兮，

(20)于昆季之众神中，诚为无敌者也！

（三）初扰

此诸神昆季，常结为一体。

彼等困扰彻墨，汹涌于其前后。

噫！彼辈搅乱彻墨（情绪），

处于天宫，极嬉娱而烦渎；

潝虚既不能去其喧哗，

彻墨则无言而作态如故。

彼等之行诚为可憎，

其容诚为可厌。（真横蛮之至。）

潝虚为诸巨神之自生者，

(30)狂呼对其贰漠母而言曰：

“漠母！我之贰兮，谁能悦予之心？

汝盍来兹，共质之彻墨。”

彼等往而坐于其前，

长子（头胎）询谋于是。

潝虚乃张其口，

语骄赫之彻墨：

“彼辈诚使余不胜其扰，

昼夜不宁。

余誓将歼之，杜绝其方。

(40)庶几可以康复，俾余小休。”

及彻墨闻其言，

愤怒而斥其夫；

肆意咆哮，责其欺凌，

作狂态而悲吟：

“胡为乎！余殆将毁弃我等之所建者？

彼固烦渎，惟余等当亲切留意焉。”

于是漠母怂恿瀹虚，有所进陈——

然漠母之言，颇为无礼：

“严父乎！必绝此叛逆之路，

(50)而后济于事，昼夜庶几安宁。”

瀹虚闻之，面遽作色。

盖囿于其图对抗诸神之恶魔也。

漠母即趋其膝前，

瀹虚拥其颈而抱，坐下吻之。

（四）阏亚（Ea）解纷

今者，两人之间有何阴谋，

皆传至彼等初生之诸神。

诸神聆言，颇为震愕；

但保持缄默，处于无言。

独无所不知而睿智之阏亚（Ea），洞悉其情，

(60)因其智力凌驾一切为不可及也。

彼想出一可施行之策，

彼作巧妙符咒以对付之，

讽诵之使其入于深沉之境。

当彼扰其入睡，即佯作鼾声。

方瀹虚俯伏渐入酣眠之际，

其佐（漠母）已力搅动之矣；

彼乃除其带，裂其冠，

移去其光晕，置于彼处，

遂加桎梏于瀹虚而弑之，

(70)复缚漠母而置诸枷锁之后。

(五)滃虚显灵

于是乎滃虚乃建立其居所,
遂执漠母系以鼻绳。
及至阏亚践其仇敌并制服之,
然后操胜算于既得,
在其密室之中,始稍获宁静而休息焉。
遂为滃虚安顿神龛,并名之曰“滃虚”,
于其地置祭棚焉。
阏亚与其妻莔洁娜(Damkina),居处辉煌,
可谓宿命之宫,运会之馆。
(80)乃另为创造一神,能干非常,智慧驾于众神之上,
于是在滃虚之心中,马独克(Marduk)生焉。
在神灵滃虚之心中,马独克生焉。
生之者谁?是为阏亚,实其父也。
育之者谁?是为莔洁娜,实其母也。
彼啜乳于诸女神之胸;
其乳母哺之,充满震栗可怖(之象);
其体态充满诱惑,其眼睛闪耀有光,
其步履宽绰,其指㧑老成。
其生父阏亚见之,
(90)鼓舞欢腾,其心深为喜悦。
既赐之以美备,授之以成双之神首,
尽力赞扬之超乎一切。
其完满之体躯出乎想像之外,
奥乎莫可窥测,渊乎难以揣度;
既具四眼,且具四耳,
其唇动则有火喷出。
其听官巨大各有其四,
眼之数亦如之,烛照万物。

彼为众神中最崇高者，魁梧无匹，
(100)肢体庞大，极度高峻。
“吾小儿乎！吾小儿乎！
吾儿，太阳也，诸天之太阳也。”
饰之以十神（日）之光弭，其威棱绝世，
其光闪烁可怖，发为巨热，布于全身。

（六）再扰

安拏带来生出四方风，
畀付其威力，以成为造物之主。
彼风行天下，以为扶摇惊飙之驭。
彼遂掀起巨浸，以骚乱彻墨之所。
至是，群神乃于惊飙中蒙受苦难，迄无休止矣。
(110)彼等乃于心中蓄怀不轨，
语于其母彻墨曰：
“当彼等弑汝夫君滃虚，
汝未尝拯救之，但静观其变而已。
彼遂造此可怖之四方风，
以削减汝之活力，而吾等亦难以获得休息。
让汝夫滃虚（之精神）存于汝之心中，
漠母既已被征服矣！汝亦已势孤矣！
……（使）汝之步伐，精神涣散，
……汝不爱吾等，汝亦将无宁日，
(120)吾等目光凝注，
……无有休止，让吾等稍息！
……（共）赴战阵，汝其复仇乎！
……今所用以报复彼等者，有如此风！”

（七）彻墨备战

彻墨闻言而喜。

"……拜汝所赐、让余等先造穷凶怪物；
……诸神处于其中……
……余等将布阵，以待诸神……"
彼等遂簇拥彻墨，
(130)咆哮、狂叫，准备攻战，
复组一议会以主军事。
母许芭（Mother Huber）更为调度一切。
益以无敌之武器及怪兽雄虺之属，
与不可约制之獠牙，
以毒为血，充满其体，
又有嗥吼巨龙，饰之以大恐怖，
复冠晕珥于彼，使其如神，
因此，凡注视彼等者，将遭毁灭，
而彼等高举其身，无再回复（原状）。
(140)彼遂分布毒虺、蛟龙与狮身人、
巨狮、疯犬、蝎子人、
强有力之狮妖、飞龙、半人马怪物，
携其绝不留情之武器，入阵不惧，
其施令严，故彼等之服从性亦高。
挈同此十一类迈进，
于初生诸神中组成彼之集团。
伊遂立金固（kingu）为盟主，
领导众位，发号施令。
慷慨执戈，以赴战斗。
(150)在战阵中，彼为主帅——
彼已获信任，一若其被位于议会之中：
"余将为汝施发符咒，于众神大会中升拔汝。
告知所有之神，汝已获予授以全权。
其实汝已是至高无上者。汝即余之唯一伙伴。
汝之发言，将胜于所有之亚挐娜奇（Anunnaki）。"
伊乃赐之以"天命之铭"，悬之胸次：
"汝其谨记之，汝之命令，将不容变更，以维持久远。"

旋金固被选入主安挈之位，
为其子孙众神计，〔诞授厥〕命：
(160)“汝言将致首次之平靖，
汝必慎用权力，于扫荡之功为首要！”

第二版

当彻墨既如是以输入品取代其手艺，作为献礼，
正准备与诸神作战。
为报复滄虚，彻墨（不惜）干出罪恶。

（八）诸神备战失败

其作战部署，却泄漏于阏亚。
当阏亚聆及兹事，
彼即转入暧昧之宁静，端坐如常，（若无所闻，）
已而，经进一步之思考，其怒乃平息。
彼因自行往视其（祖）父安撒。
当彼至其祖父安撒之前，
(10)乃详陈彻墨之阴谋，并复述其言曰：
余父乎！彻墨频扰我等，憎恨我等，
彼已成立议会，狂怒而将欲发难妄动矣。
所有诸神已与其纠合同流，
即汝向所提挈者亦趋向彼所矣。
（按自此以下（15）—（48）文字悉同于第一版，兹照录之，不避复出。）
彼等遂簇拥彻墨，
日夜筹谋，激怒不休，
咆哮，狂叫，准备攻战，
复组一议会以主军事。
母许芭更为调度一切。
(20)益以无敌之武器及怪兽雄虺之属，

与不可约制之獠牙，
以毒为血，充满其体，
又有嗥吼巨龙，饰之以大恐怖，
复冠晕珥于彼，使其如神，
因此，凡注视彼等者，将遭毁灭，
而彼等高举其身，无再回复（原状）。
彼遂分布毒虺、蛟龙与狮身人、
巨狮、瘋犬、蝎子人、
强有力之狮妖、飞龙、半人马怪物，
(30)携其绝不留情之武器，入阵不惧，
其施令严，故彼等之服从性亦高。
挈同此十一类迈进，
于初生诸神中组成彼之集团。
伊遂立金固为盟主，
领导众位，发号施令，
慷慨执戈，以赴战斗。
在战阵中，彼为主帅——
彼已获信任，一若其被位于议会之中：
“余将为汝施发符咒，于众神大会中升拔汝。
(40)告知所有之神，汝已获予授以全权。
其实汝已是至高无上者。汝即余之唯一伙伴。
汝之发言，将胜于所有之亚拏娜奇。”
伊乃赐之以“天命之铭”，悬之胸次：
“汝其紧记之，汝之命令，将不容变更，以维持久远。”
旋金固被选入主安拏之位，
为其子孙众神计，〔诞授厥〕命：
“汝言将致战火之平靖，
汝必慎用权力，于扫荡之功为首要！”

（九）诸神采防卫之策

安撒聆知彻墨已成大患，

(50)彼自抚其腰，自咬其唇，

其心情沉郁，其神态紧张。

闭口抑制其号咷：

“（吾等其相见于）战阵乎？

起！起！奋汝干戈！

瞰之哉，漠母与滃虚，汝已弑之矣！

今者必取忠于彼之金固。

智哉创生之主（阏亚别名）。”

(58)诸神中之努知穆应之曰：

〔下缺〕

(72)对于其子安挲，彼训诫之曰：

“……兹乃智力最盛之英雄也，

其力超众，足以扞御强敌。

往矣！汝力迈乎彻墨之上，

安定彼之情绪，使其心坦荡，

彼若不听汝言，

可告知吾等之言，或即从之。”

当闻其父安撒之命，

(80)彼即直趋阵前，（往见彻墨。）

惟当其向迩而见彻墨之布置，

彼亦不能抵抗之，遂转身而返，

归见其父安撒，状甚沮丧。

因告之曰：

“予手不足为汝征服之！”

安撒于是乎俯首无言，

其发下垂，摇曳其首，以及阏亚。

所有居诸天之亚挲娜奇，云集于此，

咸缄其口，默坐无声。

(90)“果无一神可赴战阵，

以讨彻墨而让其逃匿乎？”

其主安撒，众神之父也，肃然起立，

沉思有顷，乃对诸天亚挲娜奇言：

"彼其威力强大，信能复仇，
其惟马独克，利于战阵，其真英雄乎!"
阏亚因召马独克至其私邸，
授以机宜，告以胸中韬略。
"咦！马独克乎！其熟思予之忠告，莫忘倾听汝父之意，
汝为吾子，当能慰乃父之心。
(100)往觐安撒，恍如临于战阵；
屹立陈辞，彼见之则心安矣。"
马独克闻言大悦，
乃往觐安撒而亲近之。
当安撒见之，其心亦充满愉悦，
遂吻其唇，胸中郁闷遂亦袪除矣。
"安撒！大启汝口，毋再缄默，
余将往矣，以遂汝心中之所冀求也。
安撒！大启汝口，毋再缄默，
余将往矣，以遂汝心中之所冀求也。
(110)岂有壮士而敢鏖战与尔为敌者哉?
然仅此彻墨一妇人而已耳，乃能执戈而奔驰向汝乎!?
噫嘻！余父，造物主也，宜乎欢喜愉悦。
彻墨之项，终当为汝所践踏矣!
噫嘻！余父，造物主也，宜乎欢喜愉悦。
彻墨之项，终当为汝所践踏矣!"
"吾儿!（汝之）智足以牢笼一切，
且施汝之神咒使彻墨平静，
以暴风雨之战车，疾驰以从彼所，
彼等见汝已获彻墨，必不敢抵御，即可破之!"
(120)马独克闻其父之言，喜不自胜，
其心雀跃，语其父曰：
"创造诸神之神乎！诸巨神之命运乎!
若余诚能为汝之复仇者，
余将制服彻墨以拯汝等性命，
且召开大会，以高揭吾命运之大纛。

余当加入欲舒健拿（Ubshukinna），汝试莞尔坐下，
让余之昌言，代汝决定此一命运。
不可改易而施行之吾之事功；
此不能撤回，不可更动者是即余之训令。”

第三版

（十）诸神开始联结一致

安撒乃开口，
语其佐嘉加（Gaga）而言曰：
嘉加，余佐乎！将（何以）悦予之心。
余将遣汝往力牧及力遐牧处，
汝其知所辨别，且善于辞令；
天神汝父之生汝，实先于余！
俾众神至此，
如朋盍簪，而聚会于斯，
俾其宴乐，飨宾以美食与佳酿，
(10)为马独克，彼等之复仇者故颁定法令。
往之哉嘉加，宜坚守汝位以待。
复述余将告汝之言于彼：
安撒乎汝子，命余临此，
托余寄声以训命其心。
（乃言）：彻墨频扰我等，憎恨我等，
彼已成立议会，狂怒而将欲发难妄动矣。
所有诸神已与其纠合同流，
即汝向所提挈者亦趋向彼所矣。
彼等遂簇拥彻墨，
（按自（19）—（51），文句悉同于第一版之（128）—（160））
(20)日夜筹谋，激怒不休，
咆哮、狂叫，准备攻战，
复组一议会以主军事。

母许芭更为调度一切，
益以无敌之武器及怪兽雄虺之属，
与不可约制之獠牙，
以毒为血，充满其体，
又有嗥吼巨龙，饰之以大恐怖，
复冠晕珥于彼，使其如神，
因此，凡注视彼等者，将遭毁灭，
(30)而彼等高举其身，无再回复（原状）。
彼遂分布毒虺、蛟龙与狮身人，
巨狮、疯犬、蝎子人，
强有力之狮妖、飞龙、半人马怪物，
携其绝不留情之武器，入阵不惧，
其施令严，故彼等之服从性亦高。
挈同此十一类迈进，
于初生诸神中组成彼之集团。
伊遂立金固为盟主，
领导众位，发号施令，
(40)慷慨执戈，以赴战斗。
在战阵中，彼为主帅——
彼已获信任，一若其被位于议会之中：
“余将为汝施发符咒，于众神大会中升拔汝。
告知所有之神，汝已获予授以全权。
其实汝已是至高无上者。汝即余之唯一伙伴。
汝之发言，将胜于亚挲娜奇之一切。”
伊乃赐之以“天命之铭”，悬之胸次：
“汝其谨记之，汝之命令，将不容变更，以维持久远。”
旋金固被选入主安挲之位，
(50)为其子孙众神计，〔诞授厥〕命：
“‘汝言将致战火之平靖，
汝必慎用权力，于扫荡之功为首要！’
余遣安挲上阵，彼不能面对（彻墨）；
努知穆则因恐惧而归退。

马独克，其最聪慧者，亦汝之子也，乃进焉，
盖其心已促使彼安排一切以对付彻墨。
彼启其口而告余曰：
‘若余诚能为汝之复仇者，
余将制服彻墨以救汝等性命；
(60)且召开大会，以高揭吾命运之大纛。
余当加入欲舒健拿，汝试莞尔坐下，
让余之昌言，代汝决定此一命运。
不可改易而施行之吾之事功，
此不能撤回、不可更动者是即余之训令。’
今者从速为彼颁定法令，
使彼可前往对付汝等之劲敌矣！”
嘉加乃启程，踏足其途。
于力牧及力遐牧之前，诸神皆其父辈，
彼谨致敬礼，亲吻彼等脚下之土地，
(70)起立然后磬折而致词曰：
“安撒乎汝子，命余临此，
（按自（71）—（125）文句多重出。）
托余寄声以训命其心。
乃言：‘彻墨频扰我等，憎恨我等，
彼已成立议会，狂怒而将欲发难妄动矣。
所有诸神已与其纠合同流，
即汝向所提挈者亦趋向彼所矣。’
彼等遂簇拥彻墨，
日夜筹谋，激怒不休，
咆哮、狂叫，准备攻战，
(80)复组一议会以主军事。
母许芭更为调度一切，
益以无敌之武器及怪兽雄虺之属，
与不可约制之獠牙，
以毒为血，充满其体，又有嗥吼巨龙，饰之以大恐怖，
复冠晕珥于彼，使其如神，

因此，凡注视彼等者，将遭毁灭，
而彼等高举其身，无再回复（原状）。
彼遂分布毒虺、蛟龙与狮身人，
(90)巨狮、疯犬、蝎子人、
强有力之狮妖、飞龙，半人马怪物，
携其绝不留情之武器，入阵不惧，
其施令严，故彼等之服从性亦高。
挈同此十一类迈进，
于初生诸神中组成彼之集团。
伊遂立金固为盟主，
领导众位，发号施令，
慷慨执戈，以赴战斗。”
在战阵中，彼为主帅——
(100)彼已获信任，一若其被位于议会之中：
“余将为汝施发符咒，于众神大会中升拔汝。
告知所有之神，汝已获予授以全权。
其实汝已是至高无上者。汝即余之唯一伙伴。
汝之发言，将胜于亚挐娜奇之一切。”
伊乃赐之以“天命之铭”，悬之胸次：
“汝其谨记之，汝之命令，将不容变更，以维持久远。”
施金固被选入主安挐之位，
为其子孙众神计，〔诞授厥〕命：
“‘汝言将致战火之平靖，
(110)汝必慎用权力，于扫荡之功为首要！’
余遣安挐上阵，彼不能面对（彻墨）；
努知穆则因恐惧而归退，
马独克，其最聪慧者，亦汝之子也，乃进焉，
盖其心已促使彼安排一切以对付彻墨。
彼启其口而告余曰：
‘若余诚能为汝之复仇者，
余将制服彻墨以救汝等性命，
且召开大会，以高揭吾命运之大纛。

余当加入欲舒健拿，汝试莞尔坐下，
(120)让余之昌言，代汝决定此一命运。
不可改易而施行之吾之事功；
此不能撤回、不可更动者即余之训令。'
今者从速为彼颁定法令，
使彼可前往对付汝等之劲敌矣！"
力牧与力遐牧等聆言，莫不大声嚎哭。
诸天之义芝芝（igigi）悲痛而嗥曰：
"是何奇诡也！彼辈竟作此决定！
彻墨之用心，深不可测，实非余等所能揣度也。"
彼辈皆已准备妥当，行将就道，
(130)所有诸大神之命运，已有定数矣；
众皆趋往安撒之前，集于欲舒健拿内，
相互拥吻，
会谈就宴，
欢愉进餐，注酒荐酌，
沾濡举觞，陶然而醉。
旨酒既酣，狂饮无已，
兴致飞越而体倦不能兴矣，
惟为彼等之复仇者马独克颁布其政令焉。

第四版

（十一）父辈诸神拥立马独克

彼等遂为其立一王子之宝座，
俾面对其父，垂拱而主其事。
"汝实为诸神中之最光荣者，
汝之诏令属于大宙，汝之命令即为安拏之令，
马独克乎！汝实为诸神之最光荣者，
汝之诏令属于大宙，汝之言即为安拏之言，
自兹日起，汝之宣示将为不可改易者。

陟降之任，将全出于汝手。
汝之发言将为事实，汝之宣诏将为无可非难者。
(10)诸神之中，毋有敢犯汝之令者。
其诸神座位需施装饰者，
愿彼辈之神龛永处于汝之殿。
噫嘻，马独克！汝诚为我等之复仇者，
吾等愿立汝为宇宙之王，
于大会座中，汝之言将为最权威者，
汝之兵器无敌，必将摧毁（我等之）仇人，
噫，至尊！勿伤害倚畀汝者，
至于作恶之神，则务请除去之。”
既已树立偶像于彼等之中间，
(20)彼等遂向其长子马独克言曰：
“至尊，汝之诏令于诸神中实为首要者。
汝之言，即可立致生与灭，
启汝金口，偶像将化为乌有，
再言之，则偶像将复重现。”
彼于是启口，而偶像果化为乌有，
及彼再言之，偶像果又重现也。
其父辈诸神，亲睹其言语之应验，
皆喜而致敬曰：“马独克，真乃王者也！”
彼等遂授之以节杖、宝座与法服焉。
(30)又赐威力无比之兵器，以抵御其敌：
“去！去！殄彻墨之命！
俾众风得攫其血，置于不可知之地。”
产自荆树之甜果，彼之命运既已定矣，其父辈诸神，
乃促使其踏足成功与收获之道。

（十二）马独克准备作战

彼爰造一弓，以为武器，
系之于前，张弦以固之。

彼高举权杖，以右手紧握之。
弓与矢橐悬诸其侧，
布闪电于其前，
(40)激以火焰，充乎其身。
继而张一巨网，将罗彻墨于其内，
复设四风围绕之，务使其无可遁逃：
（四风也者，）南风、北风、东风、西风（是也）。
擎兹（神）网以近彼躯——乃其父安拏所赐者；
彼又发动魔风伊呼噜（Imhullu），回旋风、暴风、
四方风、七方风、旋风与无比之狂风；
彼即驱策此等七位风神共趋阵前，
为煽动彻墨内部，使其不稳，彼等遂皆起而随之。
少顷，至尊兴作洪水滔滔，此尤其有力之武器。
(50)彼乃驰其无可抵抗而令人震栗之飙车，
挽套车軛以临之；其佐有四：
戕者、残恶者、蹂躏者、迅行者，
皆裂唇而含毒齿，
勇于毁坏而不倦。
右布进击者，可撼敌于阵上，
左陈格斗者，下手毫不留情，
彼乃披一可怖之甲胄为外衣，
以其震慑之光珥为头饰。
至尊乃依其计划直趋阵前，
(60)严肃无畏，面对彻墨。
双唇衔以符咒，
手中紧执一种植物，有毒放出。
继是，群神乃于其旁摩掌擦拳，众甚嚣咻，
诸神，其父也，皆扰攘之，诸神皆扰攘之。

（十三）马独克与彻墨之战

至尊乃依原定计划趋前，视察彻墨之底蕴，

然后及于其伙伴金固。
当彼熟视之，反觉其部署未必可行，
终致分心，步伐失次。
而身旁诸神，皆彼之助拳者，
(70)睹兹骁勇英雄（之表现），咸感眩惑不解。
彻墨首不回顾而疾呼之，
口出横蛮轻蔑之言曰：
“汝何物也，竟敢妄欲与我方诸神之至尊一斗哉！
是彼等自集之（然后拥尔至此），抑尔召集之（然后率彼等至此）?”
于是至尊祭起其有力之武器洪水，
并为激怒彻墨计，乃对其言曰：
“汝何故起僭越之念，傲慢不逊，
汝既已立心挑起叛乱，
……使子而拒其父，
(80)彼等实皆汝所生，而竟捐弃其爱乎！
汝又立金固为汝之伙伴，
授之以安挐之位，则更属不当！
以滔天之罪行，对抗诸神之王安撒，
与及吾父辈诸神，汝之奸恶实不可或恕！
汝其整军旅，奋汝戈矛，
起！起！尔我且单独比斗，以决一死战也！”
彻墨闻之，
顿失理智，举止若狂，
勃然大怒，咆吼不已。
(90)又摇震双足以抵地，
复鼓其舌而作咒，
而阵上诸神，亦皆磨戈植矛，（准备搏斗。）
彻墨继而与聪明神武之马独克，
单独比斗，酣战不休。
至尊乃布网以掩彻墨，
魔风则尾随之，伺机扬击其面；
当彻墨张口意欲吞噬（马独克）之际，

彼乃鼓策魔风猛进，使其双唇难闭，
众风群起而吹袭其腹，
(100)使其躯体膨胀而其口阔张，
彼即以箭射其腹，
洞穿五内，并裂其心。

(十四)马独克之胜利

彼既一战而胜之，遂了结(彻墨)之生命。
并暴其尸体，(以为京观)而践踏之。
彻墨既受戮，
其众星散，伍卒溃败，
昔尝追随并助阵之诸神，
咸恐惧震栗，俱背弃之，
冀免一死，
(110)彼等既已遭围困，无可逃遁，
至尊乃俱俘虏之，毁其武器，
置之罗网之中，然后彼等始悟已遭诱陷，
乃于牢笼中恸哭不已；
至尊之盛怒未息，彼等遂皆下狱。
至其所部形貌可怖之十一怪物，
以及列于其右之诸妖魔，
皆为至尊缚双手而桎梏之。
以彼等曾反抗故，遂蹂躏之于足下，
就中金固为渠魁，
(120)乃系之而交付于乌基(Uggae)；
从其身上撤去其“天命之铭”，以其非所宜有者，
钤以印信，即扣于胸前，(用昭其罪。)
既已制服其大憝，
并削去其骄矜之仇敌，
至是，安撒戡叛之役，终告凯旋。
努知穆之愿亦获偿矣；勇武之马独克

加强控制诸降神，
转而顾其为彼所系之彻墨。
于是，至尊遂践踏彻墨之足，
(130)以其执法严厉之权杖，敲碎其头颅焉。
彼既已切断其动脉之血矣，
北风乃吹拂之于冥漠之地。
其父等睹此（胜利），喜极而欢呼；
彼辈争携礼品以致贺之。
惟至尊止步而视（彻墨之）残骸
思欲分割其体而有所创造焉。

（十五）造分天地

彼乃剖裂之若蚌蛎之甲，分为两半，
其一立之以为苍穹，
设闸遣戍卒坚守自固，
(140)复令毋许其因水而潜逃。
彼遂跨越诸天而俯瞰余域。
当至尊丈量渝虚所拥土地之广袤时，
彼复测度渝虚之舍及努知穆之所居。
因其广居，相其端倪，确定为（宇宙之宫）埃沙华（Esharra），
以其广居埃沙华，置之为苍昊，
而安拏、恩立（Enlil）与阏亚，各分占其地。

第五版

彼为巨神，置其躔次兮。
列宿以陈，罗星象兮。
历离其阈，以成岁兮。
依十二月，为三天兮。
状以天形，年日以叙。
建之以泥毕乌（太岁）（Nebiru），以正晷度；

毋或违之，或倾侧之。
分其畛域，恩立、罔亚。
启其天门，别以两极；
⑽深扃为固，在其左右。
于其脐中，以立天极。
生月之辉，夜以寄焉。
司夕之神，昼以形焉：
“月作冠冕，罔有停息。
因月而动，升地上兮；
有光生角，指六之日兮；
至于第七日，冠珥之半兮；
值月之望，位反居月之半。
迨日追及之兮，至于天之底下。
⒇减其晕珥，光乃后退；
至于消失，因日之故。
迄于卅日兮，乃复与日相对。”
“树以标帜，循其轨度。
……，近而断之。”
〔第（25）至（44）行残缺。〕
(45)日辰既定，曜灵（Shamash）安所。
有朝有宵，以定其疆。
取其唾涎，原属彻墨；
马独克乃造……
彼遂兴云，复敷之以水；
(50)风之拂兮，雨之与凄。
袭之以烟雾，销其荼毒。
彼（马独克）皆用之，为己之所取资。
置（彻墨）之首兮，以为山岳。
濬其深兮，泛成渊海。
自其双眼，决为欧霏域（Euphrates）与泰姬维（Tigris）两河。
塞其鼻孔，彼使……
就其两乳，以起崇山。



掘泉为井，用汲取水。

绞搓其尾，束之以肇革（督麻，Durmah）。

(60)……，瀹虚在其足；

……其股，牢结于天。

天之覆兮，地之載兮。

……泛流于彻墨之中兮；

……全出于其罗网之外。

彼乃造分天地……

其疆界……乃定……

立其弘规，以布政令。

制其神龛，以致于阏亚。

天命之铭，取自金固，

(70)贻之安挐，以为之贽。

诸神既毕战阵，旋即离去。

彼乃奉献（罪俘），于其父之前。

彻墨所造之十一怪物……

既粉碎其武器，又胥縻于足下，

塑图其状，悬之天阙。瀹虚训示曰：

“俾作鉴戒，以示永志。”

（十六）马独克初受封

诸神睹此，喜极无言。

力牧、力遐牧，及其诸父，

皆过而向彼及其王安撒存问焉，

(80)安挐、恩立与阏亚皆往致贺礼。

其母莴洁娜，亦忭庆而馈赠；

欢颜既开，共致其庆祝焉。

而于思美（Usmi）则私赠礼物以贺其功，

彼乃委之为瀹虚之司法者及诸神龛圣物之守护者。

大命既集，诸天之义芝芝皆俯首鞠躬，

而众亚挐娜奇皆俯吻其足，

……与会者无不倾服，
皆立于其前而稽首曰："彼固真主！"
(89)其父辈立于诸神之后，无不因其魅力而感满足。
〔缺第（90）至（106）行。〕
(107)闲亚与莒洁娜……
彼等（二人）乃开口对诸巨神义芝芝曰：
"昔者，马独克仅为余等之爱子，
(110)今则为汝等之主，宜三呼其号。"
众皆随声，致其颂曰：
"其名应为天上及地下百神之主（卢格敌马兰奇亚 Lugaldimmer-ankia），惟彼是依！"
彼等既赋马独克以统治之权，
并为彼宣示表白，预祝其幸运及成功：
"汝将为吾等神殿之守护者，
汝有所命，当共遵行。"

（十七）巴比伦计划

马独克乃启齿，
谨陈词于其父辈诸神之前曰：
"瀹虚！其俨在上，
(120)帝之所居，如同明堂（埃沙华），余既为汝建之矣！
在其下者，余亦固其弘基而大起矣。
余将广启屋宇，以为我壮丽之居。
余将建之以为神殿。
余将置寝宫，以立我之威权。
当汝等由瀹虚之处莅此赴会，
可投宿于兹，可容汝等之住处。
当汝等由诸天降此赴会，
可投宿于兹，可容汝等之住处。
余将名之曰巴比伦（Babylon），义为巨神之居所。
(130)余将建造之，穷极工巧。"

（十八）创造人类

其父辈诸神聆渠此言，
即向彼等之长子马独克，叩以下列诸事端：
“汝所创造之一切，
谁将获汝之授权而有之？
观于地上汝所创者，
谁将享之？
巴比伦乎！是为汝所锡之嘉名，
于其处所，建我永恒之居！
……，以供吾等日常之给养，
(140)……吾人……，
无人可篡夺吾人既立之事功
于其间……其役……”
马独克闻言大喜，
乃就诸神之质询而答曰：
彼既虔刘彻墨，予诸神以光明，
乃开口发言，无限尊贵：
“……彼等……，
……皆可为汝等所信赖。”
诸神俯首于其前而语，
(150)对此卢格敌马兰奇亚曰：
“曩者谓王仅为吾等之爱儿，
今则诚乃吾侪之共主，盍三呼其号！
其咒文即可赋予吾等生命，
彼为具有光荣、威权与帝位之主。
网亚熟知技艺，其术多方，
一切待彼布其方策，吾等（谨服事之）。”

第六版

当马独克闻众神之言，
其心急欲创造奇观，
爰开金口，告知阏亚，
以表其胸中熟筹之计：
“余将抟其血而构其骨兮，
余将置此仆竖而名之曰人。
余誓将造此野蛮人，
俾其从容而服役于诸神。
余将美饰并改变诸神之道，
(10)分彼为两，而同受钦敬。”
阏亚即答应之而致词焉，
请致他术，用慰诸神：
“可牺牲彼众兄弟中之一人。
彼虽独自死去，人类可由之而生，（以承其血统。）
请集诸神于此（而议之），
交出有罪者，（而赋予此重任，）彼等或可忍耐。”
马独克遂召众神与会，
亲主其事，而示训诲，
诸神无不留心聆听其言。
(20)王乃下诏与亚挐娜奇曰：
“如汝前言果信，
今宜循信誓，遵行朕命。
孰为首事作乱者，
使彻墨叛而陷入战阵耶？
当交出其渠魁，
予将使彼负罪，汝等可安然无事。”
诸巨神义芝芝乃趋前，
向卢格敌马兰奇亚，即诸神之忠告者，彼等之主答曰：
“是由金固倡首，

(30)而使彻墨叛而参与大战。”
彼等乃拘系之，执之阏亚之前。
加之以罪而歃其血焉。
以其余沥，塑造人类。
（阏亚）即使之服役，遂遣去诸神。

（十九）建立巴比伦

智者阏亚既造人类，
使其为诸神服役——
而事有难于理解者，
盖出于马独克之安排，亦努知穆所缔造者。
马独克，众神之王也，乃分
(40)诸亚拏娜奇为两，（格于上下，使司天地。）
并使之属安拏，以恪遵其训示。
在天职掌其事者三百，
于地之上掌其仪者为数亦同，
天地之间，凡所安置，共六百焉。
部署既竣，
天地之间，亚拏娜奇各就其位矣。
诸亚拏娜奇乃开口，
向其主马独克而言曰：
“今兹陛下，既拯救吾侪，
(50)吾等将何以为报乎？
吾等将建一神庙，为之命名。
‘且瞰乎，宵以为息游之寝’；吾等欣有托焉。
吾等将复为置一御座，供主休憩。
春节来觐，吾等亦有其所焉。”
马独克闻言，
欣容如日之升，光芒焕发，曰：
“可建巴比伦，如君等所请。
施以砖石，并名之曰‘圣殿’。”

诸亚拏娜奇乃依其言而为之；

(60)经一整年而造砖焉，

越翼岁，

高者如明堂之翘首庙（Esagila），可与澮虚齐，

复建层塔，高如澮虚者。

彼等更于其中建居室，以处马独克，恩立与俐亚；

彼等即各依其位次，奉彼登极威严之座，

其座之触手俯瞰埃沙华之基。

及乎彼等既筑成，昂首屹立，

诸亚拏娜奇乃各择其神龛，

其三百义芝芝……亦复齐集，

(70)至尊乃立于巍峨之坛，此即彼等为其创建之所，

父辈诸神宴处其中，彼乃坐而言曰：

“是即巴比伦，汝之居室在焉。

依兹广宅，作乐其中。”

诸巨神皆就其座，

起而举杯饮宴焉。

（二十）马独克隆重授勋（及其最后成就）

欢娱既终，

明堂之中，一时礼仪悉备。

规章既定，祥兆遂兴，

上天下地之间，众神分配，各就其列。

(80)五十巨神咸升其位。

命运之神者七，立三百（诸神于天上）。

恩立举其弓，彼之武器也，而置于彼等之前。

其父辈诸神见其所造之网。

当彼等注视其弓，极其精致，诸父无不称赞其巧艺。

安拏举之而告与会之众神，

既吻其弓，然后曰：“是余之女儿也。”

彼所以以此名其弓者：

"长木（Longwood），一也；精确（Accurate），二也；
(90)其三命之曰天弧星（Bow—Star），余所造以照耀诸天者也。"
彼乃与其兄弟诸神，定弓之位置。
乃安挐颁布弓之命运，
而奠其巍峨之宝座于众神之前，
安挐乃置之于诸神之议会中。
诸神既已云集，
彼等乃对扬马独克之王庥，鞠躬如也；
并宣其诅咒，用水与油，临深履薄，以发誓言。

（二十一）初次颂赞

当彼等授予其王权以统治众神，
(100)当彼等给予彼统治天界与地上百神之权，
安撒即宣布其至崇高之名：阿撒鲁唏（Asarluhi），因曰：
"吾人每称呼其尊号，必恭敬行礼，
当其发言时，诸神宜注意之，
俾其命令为上天下地之至尊者。"
〔缺第(105)行〕
(106)"为我等复仇者，乃至崇高之子。
俾其权力凌驾一切，无有对手。
俾其挈领其所创之黔首。
俾彼等欢呼，率服其方，永矢毋忘，至于末日。
(110)俾彼为其诸父设丰足之粢盛食品以祭献，
广其供奉，而守其寝殿。
使其闻薰香，……神咒，
作一相类似之像于地上，一如彼在天上之所为，
令其黔首共祇敬之，
使其臣民长洁其心，而称道其神，
俾彼等因其所言而祇礼女神，
兼以使其椒糈，繁殖以敬事诸神，
奉礼勿替，

滋荣其地域，以隆其祷祀，

(120)使黔首虔敬于神（而不怠）。

（二十二）马独克美号五十嘉名

至于吾等，当为唱颂各种名号，彼诚吾等之明神。

让吾等谨颂其五十神之嘉名：

备极光荣，而其功绩亦如之，

①马独克，有如其父安挈，生时即以此命名，

彼即供给畜牧及饮水之地，以充实（诸神之）厩者。

以洪水为其武器，以制服诸诽谤及反叛者。

拯救其父辈诸神于困厄之中。

彼诚为太阳之子，诸神中之最赫耀者也。

彼等将长期流转于其光耀辉煌之中！

(130)以其生命佽助彼所孕育之人民，

彼等为神服役，由其赋与安逸。

创造、破坏、拯救、恩惠，

皆出自其命令。宜乎诸神民皆向彼致无穷之敬意。

②马累加（Maruka）是为真神，万物之缔造者，

能悦诸亚挈娜奇之心，并抚慰诸义芝芝。

③马累度古（Marutukku）实为领土、城市与人民之庇护者，

人民将对其赞颂无斁。

④巴拉莎古苏（Barashakushu）起而执其权，

其心广，其情温。

(140)⑤卢格敌马兰奇亚，乃吾等于议会中所致称颂之名号。

吾人既已升举更命令为凌驾其父辈诸神者，

彼固为上天下地一切神明之主。

彼乃王也，其戒律深为上天下地一切神明所牢记，不敢或忘。

⑥拿利卢格敌马兰奇亚（Nari-Lugaldimmerankia）之所由名，吾人称之为众神之宰；

彼处于天地之间，为我等排难解纷，

且为诸义芝芝及亚挈娜奇分配其驻屯之所。

诸神闻其名，将震栗而怯退。
⑦阿撒胡老道（Asaruludu）之名，乃其父安拏所命。
彼实为诸神之光，伟大之领袖，
(150)身为诸神明及土地之守护神，
于凶猛之单打独斗中，拯救吾人于困厄苦难之际。
阿撒胡老道又被命名为⑧男挑拉固（Namtillaku），意即保全生命之神也。
彼能使已消失之神恢复原形，如同彼之所创者，
又能以其咒使已死之神，得以复苏。
彼能毁灭刚愎之强敌，吾等宜乎称颂其勇武。
阿撒胡老道又有第三名曰⑨男弧（Namru），
为光耀之神，使吾道生辉（照临上下）。
厥三名号，实为安撒、力牧与力遐牧所公布者，
对其子辈诸神，彼等呼之曰：
(160)“其三名号均为吾等所公布者。
一如余等，汝等须必高呼其名。”
众神皆乐于遵命。
彼辈乃于欲舒健拿中交换意见：
“吾人之复仇者，英雄儿子也，
吾人之支柱也，必称扬其名！”
彼等乃于议会中公告其命运，
并称扬其名号于圣殿之中。

第七版

⑩阿沙胡（Asaru），耕作之赐与者，准其水平，
创造谷物与百草，使植物萌生。
⑪阿沙胡亚林（Asarualim），长于审议，于审议会中极负盛名，
众神倚之，得无所惧。
⑫仁慈之阿沙胡亚林拏娜（Asarualimnunna）乃其生父之光辉，
彼用指捣安拏、恩立与年伊芝古（Ninigiku）之法令，
为彼辈之供给者，分配其所应得者，

其有角之帽繁多……
⑬陶陶（Tutu）即使彼等终得以复原者。
⑽让其为彼等洁净神龛，使之安适。
让彼施其符咒，使众神可以安逸。
逢彼之怒，亦可使其归休。
于众神之议会中，彼实为至高无上，
诸神无有可与伦比者。
陶陶亦即⑭士欲健拿（Ziukkinna），众神东道主之生命也。
彼为众神建立神圣之诸天，
并掌握彼等之意向，以决定彼等之行。
彼将不为蒙蔽者（指人类）所遗忘。彼等将永志其所作为。
陶陶其第三名号为⑮士古（Ziku），诸神圣之建立者，
⒇和气之神，倾听而垂允之王者也。
彼生殖财富与珍宝，带来丰盛，
令我辈所需之一切更加充足；
使吾等于惨痛之苦难中，得嗅闻其仁慈之气息。
俾共传语，俾共激厉，俾共讴歌而赞扬之。
陶陶为人民所夸扬之第四名号曰⑯阿嘉古（Agaku），
彼诚为圣咒之王，能拯救死者，使之复生；
彼对所征服之诸神，有大慈悲焉，
除去加诸曾经为敌之众神身上之桎梏，
为解救诸神，乃创造人类。
㉚于其弘力之中，赖其宽仁以赐与生命，
俾其于黔首众口，永矢良言，
使勿失坠——彼辈即为其所手造者。
陶陶之第五名号亦即⑰陶古（Tuku），诸神之口将嗫嚅其圣咒，
彼以其神圣之符咒根绝一切之妖妄。
⑱撒素（Shazu），彼固洞悉诸神之心者，验之于内，
使行邪恶者无所逃匿。
彼设立诸神之议会，使彼等欢心；
彼能克服诸不堪忍耐者，如彼等权利之扩张，
彼乃维护正义，杜绝欺诈之谈，

(40)操持其立场，辨别邪、正之分。

撒素，诸神或又称其第二名号曰⑲士思（Zisi），彼即平敉谋叛者也，

自其父辈诸神之身，驱除惶恐。

其三，撒素亦即⑳舒颖（Suhrim），彼即以其武器根除一切仇敌者，

挫折彼辈之诡计，驱散之于诸风之中，

抹去一切于其面前战栗之邪恶者，

让众神于议会中雀跃欢呼！

其四，撒素亦即㉑舒古颖（Suhgurim），彼乃其父辈诸神——诸创造者清听之设立者也，

根除劲敌，灭其种嗣，

挫其所为，使之绝迹。

(50)让其名长留于天地之间，为人歌颂。

其五，撒素又被称颂为㉒沙颖（Zahrim），生存之主也。

彼能殄灭所有之敌手，一切不服从者，追击邪恶，

所有未得正果之神，必挈返而安之于神龛，（以便日夕膜拜之，）如是使其名足垂之永久。

又次，其六，对于撒素，彼等将致所有之荣誉，为㉓沙古颖（Zahgurim）

一切仇敌，彼将歼灭之，如于疆场之上。

㉔安必露露（Enbilulu）为能使彼等极享盛名之主，

为赐彼等名号之无所不能者，并为之制定隆重之献礼。

彼将永远治理土地、畜牧与水利，

(60)开濬井渠，使丰富之水源，获得分配。

其次，安必露露将被尊为㉕阿巴登（Epadun），彼为能降甘露以润田畴之主也，

天地间之灌溉者，创育佳苗，各就其列，使之为草原上有利于耕犁之地，

水坝，沟渠井然，使畎亩各定其疆界。

其三，安必露露亦被称颂为㉖安必露露古高（Enbilulu Gugal），

为诸神耕地之灌溉者，

充实，富裕及谷物丰收之主，
供给财富，使居者皆饶裕，
艺植蜀黍，并使大麦滋长。
安必露露亦即㉗希高（Hegal），积聚谷物，供民人之消耗，
能致甘雨于大地，以润蔬果。
(70)㉘撒尔撒（Sir. Sir）为堆积山阜于彻墨身上者，
以其兵器，运走彻墨之尸骸，
复领其地，为彼等忠诚之牧人，
其毛发即为谷田，其角帽可为畎亩，
广漠之海洋，于其复仇之激怒中奔腾，
跨越彼（彻墨）躯有如跨越决斗场上之一座桥梁。
撒尔撒，彼等又称之曰㉙马立（Malah）及其他——
彻墨乃其侍女，彼则为御者。
㉚基尔（Gil），彼储积谷物，有如山陵，
大麦玉米由是而足，且滋生大地之种子焉。
(80)㉛基尔马（Gilma），彼能使诸神高贵之住所耐久堪用，为安全之创造者，
彼如箍桶之铁环，诸多贡献。
㉜阿基尔马（Agilma）为广受褒扬者，彼褫去地位不当之冠冕，
置行云于流水之上，使恒留高处。
㉝苏林（Zulum），众神之领域乃其所指定者，并为创建之指示者，
彼为分配供给食物祭品，并照拂诸神龛。
㉞漠母，乃天地之创造者，彼领导……
彼为使天地净化庄严之神，又名㉟苏林马（Zulumma），
诸神之间，无有比其更为强壮有力者。
㊱基殊拏田纳（Gishnumunab），众民人之创造者，开辟大地者，
(90)彻墨阵中诸神之摧毁者，而人类即由彼辈之精髓中出。
㊲卢高押道保（Lugalabdubur），挫折彻墨谋变之王者，灭绝其武器，
前后之根基皆极为坚固。
㊳柏高古安拿（Pagalguenna），彼乃诸王者中之首位，其力也超群，

处于诸帝居所之最高者，于众神中最受赞誉。

㊴卢高督麻（Lugaldurmah），王也，诸神之盟也；督麻之主（意即大团结之主）也，

处于诸帝居所之最高者，于众神中最受赞誉。

㊵亚华孥拿（Aranunna）乃阏亚之顾问，诸神之创造者，其父辈也。

侯王之次，无神可与相比。

㊶独莫独古（Dumuduku），其净居于独古（Duku）已重新之。

(100)独莫独古，卢高古独嘉（Lugalkuduga）若无其人，将无从定策。

㊷卢高兰拿（Lugallanna），众神中武力最特出之王也。

亦即安孥之力量也，因安撒之召而臻无上。

㊸卢高渥嘉（Lugalugga），将所有彼等引离斗争，

彼充满智慧，视野广阔。

㊹伊金固（Irkingu），执金固于乱军之中，

指引大众，奠立统治之权。

㊺金马（Kinma），彼领导诸神，达其意旨，

诸神闻其名为之震栗，如立风暴之中。

㊻埃息思居（Esizkur），彼将高坐于祷室，

(110)以接受诸神之献礼，

由此而彼等将获委任，

创作机巧之物，必不能无其助力；

其一即为四黔首，如无之，

则众神于其时亦不知其法也。

㊼基比尔（Gibil），彼能保持武器之坚锐，

以其巧技，建奇功于战彻墨之阵，

其识力过人，故其智广，

其心博大，故诸神均莫能测其高深焉。

㊽阿都（Addu）为其名，遮蔽天际，

(120)让其仁慈之大笑永远翱翔于大地之上，

使其一如漠母，减薄云层，

为凡间民人提供活计。

㊾阿撒乌（Asharu），恰如其名，作为掌管命运诸神之指导，

所有民人皆在其掌握之中。
(50)泥毕乌（Nebiru）彼将司经天纬地之责。
众神必侍候之，否则难以行乎上下。
泥毕乌实为星座，闪耀于天际，
位于中央，诸神皆顶礼之，
曰："彼处于大溟之间，经行不息，
字之曰'横道'，执其环中。
(130)彼等宜高揭天上群星之轨迹，
彼为一切神之牧者，有如驯羊。
愿彼克服彻墨，制其死命。
于人类之未来，当时日徂谢之际，
愿其（指彻墨）退却也，无有歇止，永远远离。
因其缔造太空，作成坚固之大地，
神父恩立乃名之曰'大地之主'焉。"
当众天之义芝芝呼毕其所有名号时，
阙亚闻之，神为之悦，
乃曰："有是诸名，其神父因此而深感荣耀矣。
(140)彼实如朕，其名将为阙亚。
余所有组成之典礼，彼将为其支配者。
余所有之指示，彼将举而施行之。"
以此五十嘉名，诸神
遂赞颂之：厥名为五十，所以建其至尊之地位也。

乱曰：
汝其识之，俾汝有司，共训诲之。
圣与智者，共讨论之。
为父者诵之，以诏其子。
牧人虞人（畜牧者），共提其耳。
以娱其神，恩立、马独克。
(150)俾饶益其地，既富且庶。
定其法则，厥命不渝。
金口已开，靡神可易。

正视诸事，毋改其度。

靡神可胜其忿兮，逢彼之怒！

惟其心之宽兮，情之广兮，

罪者违者，胥可近其前兮！

〔缺第⒂⑦行。〕

(158)著之纪录，示方来兮。

马独克之居，乃诸天工（义芝芝）所造兮。

(160)……请共讴歌。

……马独克之烈兮，

克戡彻墨，承皇统兮。



太阳神马独克图像（THE GOD MARDUK）

本史诗依据 J. Bottéro 教授法文译稿分为 22 小节，加上小题，以便读者。译者附记。

马独克五十神名表

①马独克（Marduk）
②马累加（Maruka）
③马累度古（Marutukku）
④巴拉莎古苏（Barashakushu）
⑤卢格敌马兰奇亚（Lugaldimmerankia）
⑥拿利卢格马兰奇亚（Nari-Lugaldimmerankia）
⑦阿撒胡老道（Asaruludu）
　　又名：⑧男挑拉固（Namtillaku）
　　　　　⑨男弧（Namru）
⑩阿沙胡（Asaru）
⑪阿沙胡亚林（Asarualim）
⑫阿沙胡亚林拏娜（Asarualimnunna）
⑬陶陶（Tutu）
　　又名：⑭士欲健拿（Ziukkinna）
　　　　　⑮士古（Ziku）
　　　　　⑯阿嘉古（Agaku）
　　　　　⑰陶古（Tuku）
⑱撒素（Shazu）
　　又名：⑲士思（Zisi）
　　　　　⑳舒颖（Suhrim）
　　　　　㉑舒古颖（Suhgurim）
　　　　　㉒沙颖（Zahrim）
　　　　　㉓沙古颖（Zahgurim）
㉔安必露露（Enbilulu）
　　又名：㉕阿巴登（Epadum）
　　　　　㉖安必露露古高（Enbilulu Gugal）
　　　　　㉗希高（Hegal）
㉘撒尔撒（Sir. Sir）
　　又名：㉙马立（Malah）

㉚基尔（Gil）
㉛基尔马（Gilma）
㉜阿基尔马（Agilma）
㉝苏林（Zulum）
㉞漠母（Mummû）
又名：㉟苏林马（Zulumma）
㊱基殊拏母纳（Gishnumunab）
㊲卢高押道保（Lugalabdubur）
㊳柏高古安拿（Pagalguenna）
㊴卢高督麻（Lugaldurmah）
㊵亚华拏拿（Aranunna）
㊶独莫独古（Dumuduka）
㊷卢高兰拿（Lugallanna）
㊸卢高渥嘉（Lugalugga）
㊹伊金固（Irkingu）
㊺金马（Kinma）
㊻埃息思居（Esizkur）
㊼基比尔（Gibil）
㊽阿都（Addu）
㊾阿撒乌（Asharu）
㊿泥毕乌（Nebiru）

后记

1976年余在巴黎，初从J. Bottéro教授治楔形文字及西亚史事，承其启迪，因着手翻译开辟史诗，荏苒十载，全文七巨版，始获完篇，易稿不止一次。就中分章细目，即取自法文译稿，至于底本，则以James B. Pritchard于1963年第三次修订英译本为依据。顷全篇三校完毕，获见陶阳、钟秀二君合著《中国创世神话》一书（中国文化丛书本，1989年9月，上海人民出版社），著者搜集56个不同民族之文献及其口头流传神话、史诗，因其专攻民间文学，故网罗特别丰富，提供资料，使吾人省去不少工夫。就中第二章："创世神话概观"及"西南创世史诗群"二文颇为重要。书中偶举希腊、罗马

各地神话与华比较，西亚方面，提及 Uruk 之吉加美什（Gilgamesh）史诗，而于 E-nû-ma E-liš 反未涉及。吉加美什史诗年代较先。在胡里安（Hurrian）文献中已有从 Hattus as 文译出之片段。惟 E-nû-ma E-liš 方为纯粹之开辟史诗，不能忽视。故本书之印行，正可补其不及。为国人有兴趣研究远古比较神话学者补充一点第一手资料。

尚有二事须论及者：一为关于埃及之开辟神话，其藏于大英博物院列 10188 号之纸草记录，年代为公元前 312 年，当亚历山大之子统治时期之物，有 Version A 及 B，论及宇宙之创造问题，世所称为"Ra 神之发展所知记"者，《埃及诸神》（*The Gods of the Egyptians*）一书之作者 E. A. Wallis Budge 已有详细研究。（该书 291～321 页）

另一为西亚各朝 cylinder 印章上有关太阳神 Marduk 图像之考证。Beatrice Laura Goff 在其巨著《美索不达米亚史前符号》（*Symbols of Prehistoric Mesopotamia*）第十章《苏美尔神话学之原始》中有仔细研究，提出许多看法。

以上二点，本拟附带作一介绍，奈全书排印已竣，未遑著论，惟有候诸异日耳。

1990 年 6 月，饶宗颐记于香港

附记

关于西亚史诗英文译本，又有芝加哥大学 Alexander Heidel 氏的 *The Babylonian Genesis*，1942、1951、1963 印本。同氏的 *The Gilgamesh Epie & Cold Textament Parallels*，1946、1949、1963 印本。皆通行之本。

附录二　曾侯乙编钟时代之前中国与巴比伦音律和天文学的比较研究*

一、引言

当传教士利玛窦（Matteo Ricci，1552—1610）1599 年在南京文庙初次听到中国礼乐时，现在所谓的西方“古典音乐”尚不存在。连音乐家如委瓦第（Antonio Vivaldi，1675—1741）和巴赫（Johann Sebastian Bach，1685—1750）也尚未出生。利氏的音乐经验主要来自格里高里（Gregorian）宗教音乐，所以对中国礼乐的丰富音色甚为惊讶。① 的确，在那时中国在音律学上的成就是十分先进的。那时朱载堉所推导出的十二等比（或平均）律与其在律管上应用的管口校正已在 1584 年的《律学新说》中发表了 15 年。② 然而不到二个世纪，当传教士钱德明（Jean Joseph-Marie Amito，1718—1793）在欧洲于 1780 年发表《中国古代与现代音乐回忆录》（*Mémoire sur la Musigue des*

---

* 此文为程贞一、席泽宗、饶宗颐合著，因缘饶宗颐论文《曾侯乙钟律与巴比伦天文学》（已发表），在征得席泽宗和香港饶宗颐同意后，由程贞一改写而成。

① L. J. Gallagher, *China in the 16th Century*, *The Journals of Matthew Ricci*, *1583-1610*, New York: Randon House, 1953, p. 335.（L. J. 加拉格尔：《十六世纪的中国：利玛窦中国札记》，纽约，兰登出版社，1953）

② 戴念祖：《朱载堉——明代的科学和艺术巨星》，91～97 页，北京，人民出版社，1986。

Chinois tant anciens gue modernes)① 时，这情形就非常不同了。当时莫扎特（1756—1791）已在创作他不朽的音乐。欧洲音律学的发展尤其是在乐理上与乐器上已经超过了中国。

钱氏对希腊七音音阶形成的看法与当时欧洲音乐界不同，他认为毕达哥拉斯的音阶知识是由中国传过去的。他说："古希腊的七音音阶，毕氏的竖琴与它由四度音转换的全音阶，以及他整个音阶体系，多半是从早期中国所抄袭过去的。"② 钱氏的看法欧洲人是不接受的，当时就受到排斥。到 19 世纪，"古典音乐" 在贝多芬和勃拉姆斯等领导下已进入鼎盛时期，然而音乐在中国并无显著的进展，与西方比较更显得落后。法人沙畹（E. Chavannes）在 1898 年倡言中国音律是由希腊在亚历山大（Alexander Ⅲ，公元前 356—前 323）东征时传入中国的（相当于战国末期）。③ 随着中国声望在国际上一落千丈，许多史学家与汉学家受了过分偏见的影响，否认在周之前中国有任何文化。在此潮流下，沙氏音律东传的看法也就为世人所接受了。

毕达哥拉斯发现谐和音程比率的传说，在公元前 4 世纪就已有人怀疑。希腊学者如埃索克拉斯（Isokrates，公元前 4 世纪）和卡理马柯斯（Callimachus，公元前 4 世纪）均认为毕氏的音律知识是在他东游埃及时学到的。斯特波（Strabo，公元前 1 世纪）和杨布理柯斯（Iamblichus，公元 3 世纪）认为毕氏的谐和音律是由巴比伦得知的。④ 毕氏东游一事很可靠，在亚里士多德的《形而上学》（Metaphysics）中也可推测出。⑤ 至于沙畹认为中国音律由希腊传入的看法，实在与历史上的实物、铭文和文献等皆无法吻合。李约瑟（Joseph Needham）说："沙畹的假设必须摈弃，不仅因为在毕氏活着的同一世纪中，无论如何，远在亚历山大的远征可将希腊音律公式传入中国而产生影响之前，中国人已在调十二编钟的音律，而且因为中国音域的结构基本上与毕氏音阶不相同。"⑥ 关于钱德明的理论，李约瑟有下列意见："公氏认为向

---

①② *Mémoires Concernant L'Histoire*, *Les Sciences*, *Les Arts*, *Les Moeures et les Usages*, *des Chinois*, *Par les Missionnaires de Pékin* (Paris, 1776-1814).（《北京传教士有关历史、科学、艺术、道德及风俗习惯的回忆录》，巴黎，1776—1814）

③ E. Chavannes, *Les Mémoires Historigues de Se-Ma Ts'ien*, Vol. 3 (Leroux, Paris, 1898), pp. 630-645.（E. 沙畹：《司马迁的史记》，第 3 卷，勒鲁，巴黎）

④ 见 *Introductio Nicomachi Arithmetic*，141～142 页和 168 页。（《尼科马科斯算术引论》）

⑤ Metaphysics Ⅰ.（亚里士多德：《形而上学》，第 1 卷）

⑥ Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Cambridge: Cambridge University Press, 1962, Vol. 4, p. 177.（李约瑟：《中国科技史》，第 4 卷，剑桥，剑桥大学出版社，1962）

另一方向传播（即音律由中国传入希腊）的看法，在如此早期便发生，也不能再认真地相信。”

李约瑟认为处理该问题最简单的方法是假设谐和音率的知识是从巴比伦向东、西双向传播，一到希腊，另一到中国，然后在两地分别发展。上面已提及早在亚历山大占领巴比伦之前，毕达哥拉斯已去过巴比伦，希腊学者如杨布理柯斯也已推论音律的知识就是在那时由毕氏带回希腊的，因此巴比伦西传到希腊的假设可能是言之有据的。然而，中国音律来自巴比伦的假设却没有任何根据。李约瑟说：“在此必须强调申明，音律知识起源于巴比伦只是一个假设。因为巴比伦音乐我们知道得很少。但就现存资料而论，此一假设是该问题的答案。”[1] 可是李约瑟对中国音律的分析含有一些基本的误解。譬如，他和鲁宾逊（Kenneth Robinson）误认中国十二律中没有纯八度的概念，因而否认其半音音阶的功能。再加近年考古发掘所提供有关音律的新资料，证实确有必要重新考虑音律由巴比伦传入中国这种可疑的假设。

1978 年，湖北随县曾侯乙墓中出土 125 件乐器及有关乐理和律名的铭文约 3000 字。由墓中楚王所赠随葬镈钟上的铭文确定该墓葬于公元前 433 年到前 400 年之间。[2] 这些铭文和乐器的制作约迟于毕达哥拉斯 60 年到 100 年之间，给古代中国音律学和音乐提出了不容否认的珍贵实物资料。乐器中的双音编钟证实在公元前 5 世纪中国已有超过五个八度音域的半音音阶乐器。铭文证实当时旋宫乐理和律调变换均已推导形成。当时中国的音律、乐理与物理声学方面的知识已远超过同时代的希腊，这些成就绝非在短期所可达到的。这种音律知识和乐器使中国音律由巴比伦传入的假设更加值得怀疑。麦克伦（Ernest McClain）对曾侯乙编钟的成就极为重视，撰写了《曾侯乙青铜钟：巴比伦的生物物理学在古代中国》一文[3]，但他的结论有多处值得商榷。譬如他认为当时曾国音响学家已知绝对振动频率的精确测定。在此我们分析他主张巴比伦东传中国的解释。

---

① Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Cambridge: Cambridge University Press, 1962, Vol. 4, p. 177.

② 随县擂鼓墩一号墓考古发掘队：《湖北随县曾侯乙墓发掘简报》，载《文物》，1979（7），1～16 页。

③ Ernest G. McClain, “The Bronze Chime Bells of the Margnis of Zeng: Babylonian Biophysics in Ancient China”, *J. Social Biol. Struct.* Vol. 8, pp. 147-173, 1985.（欧内斯特 G. 麦克伦：《曾侯乙青铜钟：巴比伦的生物物理学在古代中国》，载（美）《社会生物工程杂志》，1985 年第 8 卷，147～173 页）

麦克伦认为："这些新的考古物据加强了美索不达米亚把数字、音律和日历连接的'生物物理'（biophysics）在泛欧亚发展的假设。"很明显，麦氏在此所谓的"生物物理"与现代科学上的"生物物理"完全不同。更值得注意的是在什么时代音律与日历在美索不达米亚连接起来，麦氏没有提出任何资料。但他认为中国与希腊其音律与历法的连接皆蕴涵在巴比伦的神话中，他解释道："所有中国与希腊律历关系都可追溯到'纯谐和音阵'（'Just' harmonic matrix），至少在曾钟铸制之前 14 世纪，已蕴涵在古巴比伦乘法表中，在巴比伦创世神话（Enuma Elish）中也间接地提到。只有当八度音程比 2：1 扩展到 720：360，那就是一周圈 360 单位，才有足够的单位数作适当的比率来定十二音音阶，满足古代人对完美匀称的爱好，这完美匀称的观念对古代艺术、科学与政治理论有主导作用。"在此麦氏所谓音律历法连接的来源关系，完全建立在他的主观的推论上，并没有事实根据。

本文的目的是进一步讨论音律知识由巴比伦传入中国的假设。为此，我们在本文的第二部先比较中国与巴比伦在音律方面的成就，然后在第三部比较中国与巴比伦在天文方面的成就。在第四部我们分析在巴比伦文化中，天文与音乐的关系与在华夏文化中两者之间的关系，最后在第五部我们提出一些观点评论巴比伦文化东传中国的假设。

二、音律知识的比较

人生长在一个充满声音的环境里，多方面的音响经验是不自觉的，早期引起人们美感兴趣的音响发现是某些声音当同时发出时听起来很悦耳。这种发现的微妙之处在只有当声音之间的音程配合了某些条件时，才能在一起发出悦耳的谐和音。音律学起源于这些条件的数字认识，当两音之间的音程配合为一与二的比率时，自然就得纯八度谐和音。当两音之间的音程配合为三与四或二与三的比率时，相应地我们得纯四度或纯五度谐和音。西方科技史学家把这谐和音率的发现归功于公元前 6 世纪的毕达哥拉斯。由上节的讨论，历来中西学者对此均有所怀疑。曾侯乙编钟的出土证实中国发现谐和音率不可能会迟于毕氏。在本节我们比较中国与巴比伦和希腊的音律认识。

（一）巴比伦的音律知识

我们对古代巴比伦音律的认识仅限于某些乐器与那些乐器图形的记载。

关于其音乐及其乐理的知识，我们所知道的极少。20 世纪苏美尔（Sumerian）文化的发现是考古学上的一件大事，苏美尔文化是美索不达米亚的早期文化。在苏美尔文化层出土的陶片上发现各式竖琴与弹琴师的图刻，此外出土了一些当时使用的乐器如长颈琴、笛等。这些文化遗物的时代大约在公元前 2500 到 2000 年之间①，是巴比伦文化最早有关乐器的资料。很明显当时弦乐已有相当的发展。就现存有关诗歌方面的资料而言，有些学者认为当时音乐已普遍在宗教典礼中应用。② 可惜这些文物中没有音律方面的资料。截至目前，我们还是没有直接的资料确定巴比伦人对谐和音律上的知识。然而为了支持谐和音律来源于巴比伦，然后东传中国和西传希腊的假设，李约瑟和鲁宾逊均认为巴比伦人在中国《考工记》时代已发现纯律音阶。

在李、鲁二氏的假设中，当谐和音率知识初传入中国和希腊时，“无疑的，谐和音率级数中的音响含义并没有马上可以正确地认识，因为在中国与在希腊一样，均发现调率公式被应用在不适当的事件上。”在中国他们引用了《考工记》中冶铸青铜合金的公式为例，其公式在《考工记》中称之为“六剂”，现引如下：

> 六分其金而锡居一，谓之钟鼎之剂；
> 五分其金而锡居一，谓之斧斤之剂；
> 四分其金而锡居一，谓之戈戟之剂；
> 三分其金而锡居一，谓之大刃之剂；
> 五分其金而锡居二，谓之削杀矢之剂；
> 金锡半，谓之鉴燧之剂。

很明显，该公式的一个可能解释方法是铜的含量比为 5/6、4/5、3/4、2/3、3/5 和 1/2。这也正是求纯律音阶的小三度，大三度，四度，五度，大六度和八度弦长的比率，所以他们称之为“误用谐和音率的例子”，李约瑟和鲁宾逊对这项数字的巧合的理解未必正确。“六剂”实为当时因制作器物对象不同而应用不同青铜合金的配制公式，与“误用谐和音率”的例子不相干。值得在

---

① S. N. Kramer, *History Begins in Sumeria*, Arthaud, 1957. (S. N. 克雷默：《苏美尔历史起源》，阿瑟德，1957)

② Claude Frissard, *Musical Life in Ancient Mesopotamia*, Music, 1954. (克劳德·弗里萨德：《古代美索不达米亚的音乐生活》，《音乐》，1954)

此注意的是古代纯铜也称之为“金”[1]。“六剂”公式也应照此分析。譬如公式一钟鼎之剂“六分其金而锡居一”是指铜六锡一，即锡含量为14.3%。分析曾侯乙编钟的青铜成分证实“钟鼎之剂”实为当时所采用的公式。五件钟的样例锡含量的测量为12.49%到16.6%之间，平均为13.75%，相当接近于14.3%。编钟经复制研究表明，钟的含锡量在略高于13%时，青铜合金铸钟的综合性能为最优。[2]

值得讨论的是在所谓“误用谐和音率”的例子中，李、鲁二人间接地认为巴比伦在《考工记》时代已发现纯律音阶。他们相信《考工记》的年代最迟为公元前3世纪，也可能更早。以近代出土文物为根据来分析《考工记》的内容，闻人军认为其年代应在公元前5世纪初或较早。[3] 也就是说，在公元前5世纪最迟到公元前3世纪，巴比伦人已发现纯律音阶了。这是极为可疑的。目前我们虽没有关于巴比伦音律的具体资料，但因其与希腊文化有早期的接触，这两种文化在公元前5世纪到3世纪之间有关音律知识不应有太大的差异。就希腊而论，其间费禄劳斯（Philolaus，公元前5世纪后期）才把八度音程中的二个四度音列（tetrachord）各分为二个整音和一个半音，加上八度音程中原有的一个整音而得五个整音二个半音的七声音阶。其中主要的纯律为八度、五度和四度，而这三纯律的音响意义照后来的记载并未获得正确的理解。

李约瑟和鲁宾逊引用了这些记载作为希腊“误用谐和音律”的例子：“这些记载是以尼科马柯斯（Nicomachus of Gerasa，公元1世纪）为最早，后经杨布理柯斯、波依提乌斯（Boethius，公元480—524年）等人的重复记载，其大意如下：毕氏经过一打铁店，听到铁锤发出的声音正形成八度、五度和四度音程。经检查铁锤后，他意识到这是因为锤头重量不同所致，故不同音的发出由铁锤的质量而定。他然后制了四个质量相同的砝码作为其实验的根据。但不论拿任何东西来作试验，弦以拉力、瓶以敲击、笛或单弦长度的测量，总得数字6、8、9、12，形成谐和音率6∶12八度音，8∶12五度音和9∶12四度音。”[4] 当然，打铁所发的声音与锤头的质量并不构成上述的比率。

① 张子高：《六齐别解》，载《清华大学学报》，第4卷第2期，1958。

② 李仲达、华觉明、张宏礼：《商周青铜容器合金成分的考察》，载《西北大学学报》（自然科学版），1984（2）。

③ 闻人军：《考工记成书年代新考》，载《文史》，1984（23）。

④ Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Cambridge: Cambridge University Press, 1962, Vol. 4, p. 180.

由此可见音律学在希腊发展得很慢。自费禄劳斯公元前5世纪到波依提乌斯公元后6世纪希腊在音律学上没有什么特殊的进展。

（二）古代中国的音律知识

回顾中国在音律上的发展，现存最早乐器遗物可追溯到浙江余姚公元前约6000年的河姆渡文化的骨哨和西安半坡公元前约5000多年前的仰韶文化的原始陶埙。但最值得注意的是1987年在河南舞阳贾湖出土的七孔骨笛，共16支。贾湖遗址中笛文化层的碳14年代测定为公元前约5000年。16支笛中只有编号为M282：20的一支最完整，也无裂纹，可作测音研究。此笛长22.2公分，可发八个音。一孔音与七孔音约成八度，加上筒音而形成一个七音音阶。[①] 在公元前2500年到2000年之间，相当于苏美尔竖琴在陶片图案中出现的最早期间，中国乐器遗物现有笛、陶钟、陶埙等，可是在此时期的中国古代乐器遗物中尚未发现弦乐遗物，或任何有关弦乐的文物遗物。

公元前2500年到2000年相当于中国五帝时代，《尚书》中有3处记载八音[②]：

> 二十有八载，帝乃殂落，百姓如丧考妣。三载，四海遏密八音。（《尚书·舜典》）
>
> 诗言志，歌永言，声依永，律和声，八音克谐。（《尚书·舜典》）
>
> 予欲闻六律、五声、八音。（《尚书·益稷》）

而照后来的记载，八音为金、石、土、革、丝、木、匏、竹，由八音中的丝我们可推测在帝尧和帝舜时代弦乐可能已出现。《乐记》上也说："昔者舜作五弦之琴，以歌南风。"然而《尚书》的成书年代无疑地迟于五帝时代，因此，有些学者怀疑这记载的可靠性。值得提出的是早期古代书籍中的资料可能经过口传的阶段才记录成书，因此这问题的关键不在成书年代而在书中记载内容是否有事实根据。

近来考古发掘证实在五帝时代，在中国东北与中原地区有大汶口文化和

① 河南省文物研究所：《河南舞阳贾湖新石器时代遗址第二至六次发掘简报》，载《文物》，1989(1)，1～14、47页；黄翔鹏：《舞阳贾湖骨笛之测音研究》，同上，15～17页。

② 《尚书·益稷》中还有"夔曰，戛声鸣球，榑柎琴瑟以咏。"这记载不见于伏生《尚书》传本。

龙山文化，在东南沿海一带有良渚文化，在西部地区有齐家文化。由这些文物遗物，我们可观察当时中国文化发展情况。譬如，山东莒县陵阳河大汶口文化层出土的四个陶罇（碳14年代约公元前2500年）。[①] 由其罇上所刻陶文，可体会到与《尚书·尧典》篇所载帝尧命天文官吏去四方“钦若昊天，历象日月星辰，敬授人时”的一致性。[②] 派到东方知天文官员的任务是：“寅宾日出，平秩东作。”而刻有陶文与的两个陶罇可能是用来迎接日出的礼器，刻有斧和锄的两个陶罇可能是用来庆祝丰收的礼器。[③] 这种理解与利用《尧典》所载鸟、火、虚、昴恒星组与四季之关系以岁差原理推算观测年代为公元前2400年（见三（二）1节）也正好符合。《尧典》为《尚书》最早的一篇，而其内容似乎有事实根据。因此，《尚书》中有关八音的记载不应弃之为无根据的传说。弦乐器在此时是否已出现，也不应该因无遗物作证而被绝对否认。

弦乐器的重要性在其弦长比与音律比呈现直接关系，而不像管长比须经过管口校正才得正确的音律比。因此多数科技史家认为谐和音律的数字认识最可能的是发现在弦乐器上。当然，证实巴比伦弦乐器在这时已出现并不就证实巴比伦人对谐和音律的数字认识。不过弦乐器的出现对谐和音律的认识是非常重要的。值得提出在这同一时代，埃及弦乐器也已出现。在中国目前虽无遗物实证，但由《尚书》中八音的记载，可间接推测在此时中国弦乐可能也已出现。

（三）商代中国的音律知识

根据考古发掘的甲骨文与乐器遗物，我们对商代在音律上的成就有比较正确的认识。商代出土的乐器种类增多，有鼓、磬、钟、埙、笛等，但是弦乐器迄今仍未发现。现存最早的弦乐器出土于曾侯乙墓，共有十二个二十五弦瑟和一个十弦琴。此外还有一个五弦的弦器。这些公元前5世纪的弦乐器已很先进，不是短期所能形成的。由曾侯乙的弦乐器和早期文献记载如《诗经》以及上述的《尚书》所言，我们可推知中国弦乐器的起源也很早，考古发现的印证是有可能性的。

---

① 山东省文物管理处和济南市博物馆：《大汶口》，117页，北京，文物出版社，1974。

② 邵望平：《远古文明的火花——陶罇上的文字》，载《文物》，1978（9），74～76页。

③ Cheng-Yih Chen, The Impact of Archaeology on the Chinese History of Science and Technology.（程贞一：《考古学对中国科技史的影响》，第四届中国科技史国际会议，澳大利亚悉尼，1986）

商代遗留下来的乐器虽没有弦乐器，但有多种保持发音功能的乐器，可以直接作音律的测量与分析。这对音律结构的研究极为重要。由商代乐器发音的测量，我们得知商代中后期已有五声音阶。商代的编钟与编磬常为三个一组。因锈蚀，钟的发音质量常不如磬。故宫博物院收藏有一组商代编磬共三枚，刻有“永启”、“永余”和“夭余”铭文（图 1）。此器出于安阳殷墟的坑中。[①] 据民族音乐研究所测定得知其频率，现列入表 1。[②]

表 1　商代编磬频率测量与理论的比较

音名	测频率（振次/秒）	理论频率（振次/秒）	“永启”律——调式	
			调一	调二
永启	948.6	948.6（绘）	商（re）	徵（sol）
永余	1046.5	1067.2	角（mi）	羽（la）
夭余	1278.7	1264.8	徵（sol）	宫（do）

表中理论频率是假设“永启”律 948.6（振次/秒）为已知率，用五度相生法求得。这编磬音律的构造为三度音组，在五声音阶中可得“永启——商”和“永启——徵”二个律调。由此可见，商代音乐家可能已有“音调”这个概念。

进一步分析这编磬音律中音程的关系，现列“永启—永余”和“永启—夭余”两音程的计算如下：

$$\frac{948.6}{1046.5}=\frac{8}{9}+0.018\text{（大二度多 0.018）}$$

$$\frac{948.6}{1278.7}=\frac{3}{4}-0.008\text{（纯四度少 0.008）}$$

可见编磬音程十分接近大二度和纯四度。尤其是四度谐和音律 3/4，其绝对差仅 0.008，不是普通人耳所能分辨的。问题是上列编磬音程是如何求得？是否商代音乐家已知道谐和律的数字关系？十分明显，就是凭人耳辨认也应有一个调音的正确依据，不然这种准确性是很难达到的。李纯一曾把商代不同地区的陶埙、编磬与编钟等乐器作了一个系统性的研究。他注意到乐器所发的 ♯C、♯F、♯A 等乐音均有共同音，这现象当然不是出于偶然。因此他的结论是商代至少在后期已可能具备一定的标准音或绝对音高的观念。[③] 杨荫浏对古乐

① 此三枚编磬原为于省吾收藏。

② 李纯一：《中国古代音乐史稿》，40 页，北京，人民音乐出版社，1964。

③ 同上书，48 页。

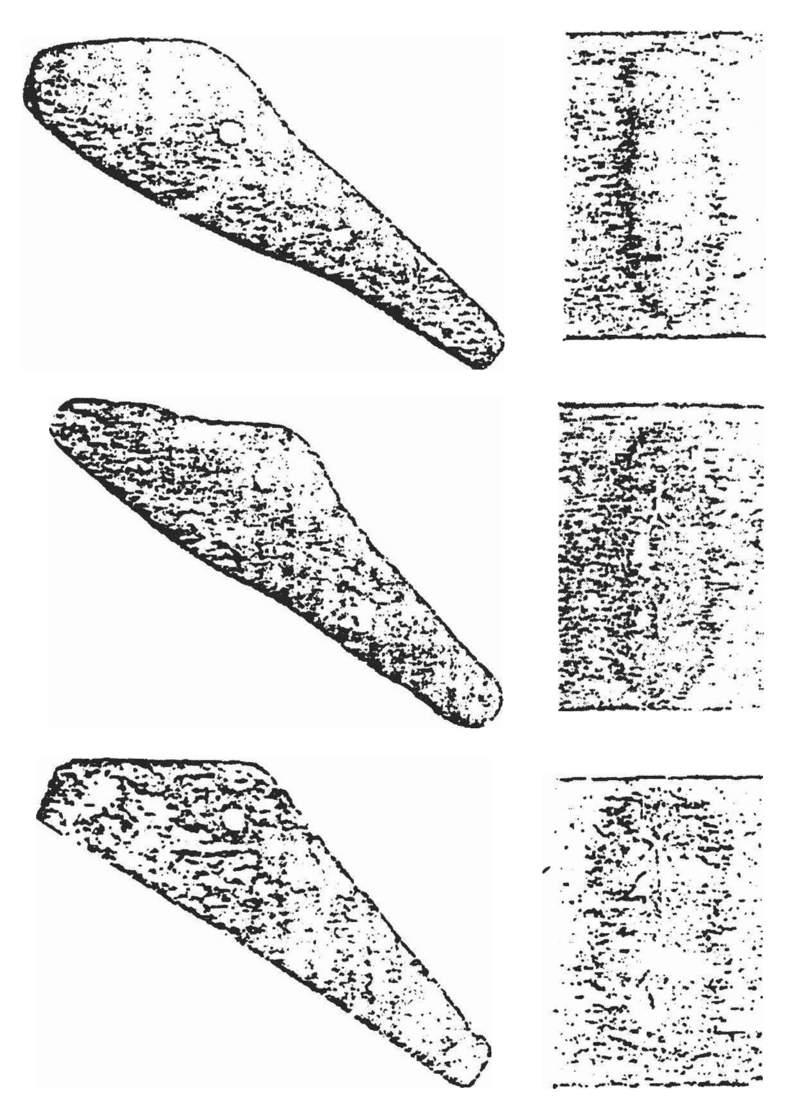


图 1　安阳殷墟出土的一套三枚编磬，现藏故宫博物院。
铭文拓片为“永启”、“夭余”和“永余”。

的研究也得到相同的结论。[①]

除了五声音阶之外，商代晚期音乐家也许已有十二音阶的初步观念。在辉县琉璃阁商代晚期墓中出土了三个陶埙，一大二小。其中一小埙完整无损

① 杨荫浏：《中国古代音乐史稿》，上册，26 页，北京，人民音乐出版社，1981。

(另一小埙残，大埙则吹口破裂)，这陶埙呈一平底尖顶圆丘形。顶端有一吹口，埙体前后各有二、三个音孔，共计五孔，可发十一个高度不同的音。(见图 2) 照民族音乐研究所的测量，这陶埙音律中的音程有半音、五度、八度等关系。从十二音音阶的观点来看，这陶埙已具有九个半音，仅缺三个半音。在这九个半音中，有七个为相连的半音。① 在图 2 可见所缺的三个半音均在低音部分，很可能这些低音半音在吹口破裂的大陶埙所作的音律中。由此可见，在商代晚期，陶埙已是一种相当进步的旋律乐器。

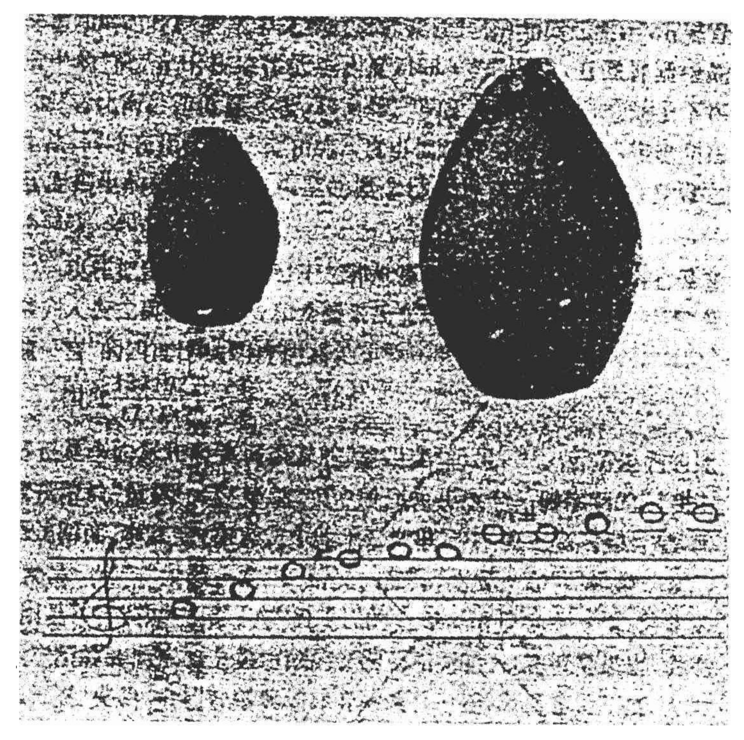


图 2　辉县琉璃阁商墓出土的陶埙

大埙吹口破损，小埙完整，可发出音谱中的十一个音度。(另一小埙因残，不在图中)

(四) 中国与希腊的音律比较

上面已提起过李约瑟与鲁宾逊对中国音阶的评论，他们认为中国十二律中没有纯八度的概念。因而否认其半音阶的功能，称十二律为中国“十二音

① 李纯一:《中国古代音乐史稿》，44～45 页。

之域”，而不是十二音音阶。他们的结论是“中国音域的结构基本上与毕氏音阶不相同”。这是因为他们误解了中国十二律和音阶的计算方法。若把《管子·地员》中五声音阶与《吕氏春秋》十二律的计算方法如图 3 配合在一起[①]，很明显地可在林钟和南吕音律范围中见纯八度的音程关系。如图 3 所示，五声音阶中的“徵”音比林钟律低纯八度，108∶54；同样，五声音阶中的“羽”音比南吕律低纯八度，96∶48。事实上，中国计算音的上下相生法，同时在用了纯五度和纯八度两个音程的关系，并不仅建立在五度相生的原则上，纯八度的概念已合并在音阶计算的步骤之中。[②]

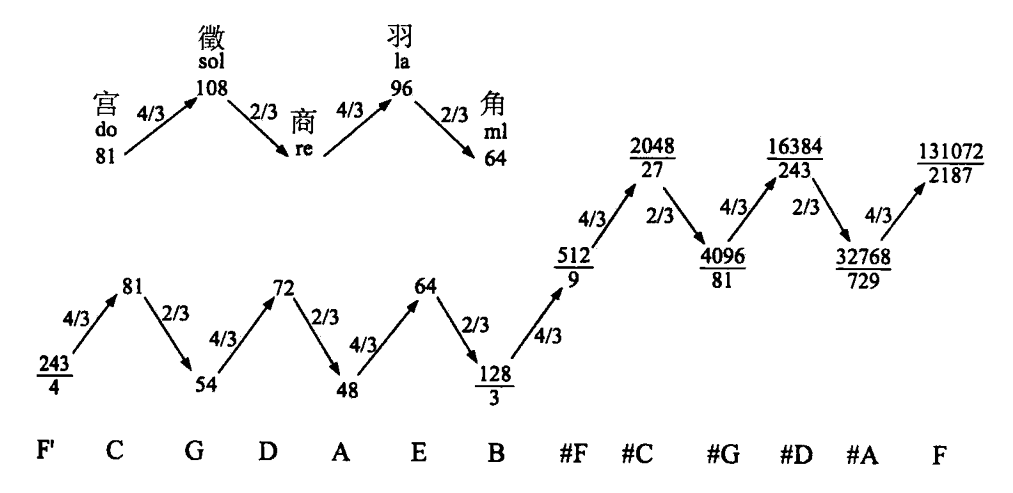


图 3 《管子·地员》五声音阶（徵调）和《吕氏春秋》十二律计算方法的配合说明纯八度的音程关系。

现在把由《吕氏春秋》十二律计算法所得的十二个宫调七声音阶列入表 2 与纯律音阶与希腊毕氏音阶作一比较。由表 2 可见“黄钟—宫”的四度比纯四度约高：

$$四度\frac{1331072}{177147}=\frac{3}{4}-0.0101$$

① Cheng-Yih Chen, Early Chinese Work on Harmonic Progression in Tonal System.（程贞一：《中国早期谐和音系统的研究》，见《第三届国际中国科学史讨论会论文集》，北京，科学出版社，1990）

② Cheng-Yih Chen, The Generation *of Chromatic Scales in the Chinese Bronze Set-Bells of the 5th Century*, Science and Technology in Chinese Civilization. Singapore, World Scientific, 1987.（程贞一：《从公元前五世纪青铜编钟看中国半音阶的生成》，新加坡，世界科学出版社）

表 2　《吕氏春秋》十二律计算法所得的十二个宫调七音音阶与纯律音阶和希腊毕氏

音程＼音律	黄钟 C	大吕 ♯C	太蔟 D	夹钟 ♯D	姑洗 E	仲吕 F	蕤宾 ♯F	林钟 G	夷则 ♯G	南吕 A	无射 ♯A	应钟 B	希腊	纯律
基　音	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
大二度	$\frac{8}{9}$	$\frac{8}{9}$	$\frac{8}{9}$	$\frac{8}{9}$	$\frac{8}{9}$	$\frac{59049}{65536}$	$\frac{8}{9}$	$\frac{8}{9}$	$\frac{8}{9}$	$\frac{8}{9}$	$\frac{59049}{65536}$	$\frac{8}{9}$	$\frac{8}{9}$	$\frac{8}{9}$
大三度	$\frac{64}{81}$	$\frac{64}{81}$	$\frac{64}{81}$	$\frac{6561}{8192}$	$\frac{64}{81}$	$\frac{6561}{8192}$	$\frac{64}{81}$	$\frac{64}{81}$	$\frac{6561}{8192}$	$\frac{64}{81}$	$\frac{6561}{8192}$	$\frac{64}{81}$	$\frac{64}{81}$	$\frac{4}{5}$
纯四度	$\frac{131072}{177147}$	$\frac{3}{4}$	$\frac{3}{4}$	$\frac{3}{4}$	$\frac{3}{4}$	$\frac{3}{4}$	$\frac{3}{4}$	$\frac{3}{4}$	$\frac{3}{4}$	$\frac{3}{4}$	$\frac{3}{4}$	$\frac{3}{4}$	$\frac{3}{4}$	$\frac{3}{4}$
纯五度	$\frac{2}{3}$	$\frac{2}{3}$	$\frac{2}{3}$	$\frac{2}{3}$	$\frac{2}{3}$	$\frac{177147}{262144}$	$\frac{2}{3}$	$\frac{2}{3}$	$\frac{2}{3}$	$\frac{2}{3}$	$\frac{2}{3}$	$\frac{2}{3}$	$\frac{2}{3}$	$\frac{2}{3}$
大六度	$\frac{16}{27}$	$\frac{16}{27}$	$\frac{16}{27}$	$\frac{19683}{32768}$	$\frac{16}{27}$	$\frac{19683}{32768}$	$\frac{16}{27}$	$\frac{16}{27}$	$\frac{16}{27}$	$\frac{16}{27}$	$\frac{19683}{32768}$	$\frac{16}{27}$	$\frac{16}{27}$	$\frac{3}{5}$
大七度	$\frac{128}{243}$	$\frac{128}{243}$	$\frac{128}{243}$	$\frac{2187}{4096}$	$\frac{128}{243}$	$\frac{2187}{4096}$	$\frac{128}{243}$	$\frac{128}{243}$	$\frac{2187}{4096}$	$\frac{128}{243}$	$\frac{2187}{4096}$	$\frac{128}{243}$	$\frac{128}{243}$	$\frac{8}{15}$
八　度	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$

这正是李约瑟和鲁宾逊所说的“纯四度”问题。[①] 可是他们的比较只限于“黄钟—宫”律调，表中所列的其他 11 个律调的四度均为纯四度。事实上，在表 2 中的 12 个律调中，有 7 个七声音阶，即“大吕—宫”，“太蔟—宫”，“姑洗—宫”，“蕤宾—宫”，“林钟—宫”，“南吕—宫”和“应钟—宫”与毕氏的七声音阶是完全一样，因此毕氏音阶的结构基本上与中国的音阶是相同的。也许值得提出，由表 2 可见“夹钟—宫”音阶与纯律音阶几乎一样，因为其大三度、大六度和大七度虽与纯律不一样，但相差非常小，非普通人耳所能分辨的。

七声音阶在公元前 5 世纪后期，费禄劳斯（Philolaus）时代，开始成为希腊主要音阶。在中国，七声音阶在公元前 6 世纪后期伶州鸠时代，也已流行。照《国语·周语》所载，周景王在公元前 522 年左右曾问伶州鸠“七律

---

① Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Cambridge: Cambridge University Press, 1962, Vol. 4, p. 178.

者何”？伶州鸠的解释为“数合声合（‘合’，《四部备要》本，上海中华书局据士礼居黄氏重雕本校刊作‘和’），然后可同也，故以七同其数，而以律和其声，于是乎有七律”。他并指出七律出现在周武王伐殷时（公元前 1066），虽七声音阶在中国出现很早，但五声音阶仍为旋律创作的中心所在。譬如《左传·昭公二十五年》（公元前 517）的记载说“七音、六律，以奉五声”。公元前 3 世纪的《吕氏春秋》在讨论古乐时也有“铸十二钟以和五音”的记载。由此可见，虽然构造相同但希腊和中国对七声音阶的应用是有差别的。曾侯乙编钟的出土证实在公元前 5 世纪曾国音乐家已有超过五个八度音域的十二音阶以供五声、六律或七音为主的旋律和转调的创作。

三、天文知识的比较

科技史学家认为音律知识由巴比伦传入中国，这项假设与早期中国天文知识由巴比伦传入的假设是密切相关的。在本节中，我们将比较中国与巴比伦早期天文的认知来理解这两个文化在天文学上的关系。我们先讨论这两个文化在历算方面的异同，然后再讨论两者在天文体系上的异同。

（一）历算的比较

1. 古代中国的历法

在二之二节中，我们已讨论过《尚书·尧典》中记载帝尧派天文官到四个方向从事天文观察的任务。根据近来中国考古发现这项记载可能有事实根据。同时这发现支持了毕渥（Biot）根据岁差原理推算《尚书·尧典》中四仲中星年代为公元前 2400 年。因此，现存有关历算最早的计算应属于《尚书·尧典》中下列的记载：“期三百有六旬有六日，以闰月定四时成岁。”这段记载中提到季节和闰月，指示当时的历法已在调整月的相位与年的季节关系。除了“岁”（年）和“月”这两个自然周期外，这段记载并提到一个人为的十日周期谓之“旬”，相当于现在的七日周期。这段记载说到一个季节年为 366 日，但没有提到月的长度。有关月长度的合理推想是人们对月长度的测量精度至少不会低于对年长度的测量精度。事实上，也许会更加精确，因为年的长度比月的长度难于测定。假定这两者的测知是同样精确，那么，当时所知月长的上限应为 29.6 日。因此，我们推测相当于帝尧时代可能已用了大月 30 日和小月 29 日来调整月相和季节的关系。

现存最早关于大小月的记载见于约公元前14世纪的商代甲骨文中，由甲骨文得知殷历的闰月有14个月的。[1] 近来甲骨文的系统整理，发现在150多个13月的记载中仅有2个14月的记载。[2] 这似乎表明在殷商时期闰月的置法已有初步的系统了。甲骨文中尚未发现关于回归年和朔望月长度的明确记载。董作宾利用甲骨文中的零星记载推算出朔望月为29.53日，回归年为366.25日。[3] 不过这些数据的推算牵涉到缄默的假设，还得有进一步的证据才能得出四分历是由商代所流传下来的结论。不过，根据董作宾的研究，我们可以肯定，商代天文学家们所知道的回归年长度比《尚书·尧典》中所载的366天更准确。甲骨文的记载确实证明在公元前14世纪时，中国历法已是阴阳合历，利用大小月、一年十二月和设置闰月的方法来协调月相和季节的关系。甲骨文中所显示的殷历和《尚书·尧典》中有关历法的记载是一脉相传的。

中国历学很早就显示向两个不同的方向发展：一是不断地在历法中增添天文的内容，如日月蚀和行星运行等；另一是为了便于计日编年的应用而引进人为的周期。第一个人为周期被引进的是十日的“旬”。这是一个方便而又合乎逻辑的选择，因为中国的数字无论是甲骨文中的字符组合数字或是筹算中的排位数字都是十进制，而且三旬近于一个月，三十六旬近于一个年。一旬中的日名为甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸，形成一个以十为周期的循环“干”系统。早在甲骨文中，这“干”系统已与一个以十二为周期的循环“支”系统排列组合为一个以六十为周期的循环“干支”系统，用于纪日。到了公元前1世纪，这系统又从纪日扩展到纪年，干支纪年到现在仍在应用。

我们要强调的是干支纪日出现在闰月制度发明之后，它不是用来代替朔望月和季节年的计日。因此，所谓“中国文化中最古的纪日制度与太阳、月亮完全无关”这一类的评语是十分容易引人误解的。干支系统在中国历学上的意义是它提供了一个脱离季节年和朔望月的独立纪日法，为一切地区和任何时代提供了一个公共参照的系统。譬如，由干支纪日的应用，我们可以根据春秋时代的编年及季节日的测定而计算出那个时代所得的回归年的长度。《左传》中有两次“日南至”（即冬至）的纪录：一次是鲁僖公五年（公元前655）正月辛亥，

---

① 董作宾：《安阳发掘报告》，第2册，1943。
② 饶宗颐主编：《甲骨文通检》，第2册，香港中文大学出版社，1990。
③ 董作宾：《殷历谱》，李庄，中央研究院，1945。

一次是鲁昭公二十年（公元前 522）二月乙丑。这两次冬至间隔的 133 年的日数，可由干纪日系统求得，即 809 个干支周期加上从辛亥到己丑的 38 日，共计 48578 日。因此我们得知春秋时代一个回归年是 365 $\frac{33}{133}$日。

上一世纪以来，许多人谈到巴比伦对中国天文学的影响时，常以中国干支系统为例证之一，因为美索不达米亚的数字系统为六十进位，而干支系统的周期正是六十。无疑希腊和亚历山大的六十分数制以及圆周分为 360°的制度，导源于巴比伦。但是，如认为干支系统也导源于巴比伦，实无根据。李约瑟也曾经指出："中国的圆周是 365 $\frac{1}{4}$°而不是 360°"，"六十分数制在中国未起过任何作用"①。事实上，中国的干支系统完全不同于巴比伦的六十进位系统，不仅功能不同而且观念也不同。干支系统不是一个基数系统，而是一个周期序数系统；不是由六十进位数字原理所推导而得，而是由"干"和"支"两个循环系统所排列组合而成。如用现代符号〔A〕代表"干"系统和〔B〕代表"支"系统如下：

〔A〕＝〔干〕＝〔A_1，A_2，……，A_{10}〕
＝〔甲，乙，丙，丁，戊，己，庚，辛，壬，癸〕
〔B〕＝〔支〕＝〔B_1，B_2，……，B_{12}〕
＝〔子，丑，寅，卯，辰，巳，午，未，申，酉，戌，亥〕

于是六十干支系统可由下排列的组合而得：

〔AB〕＝〔A_1B_1，A_2B_2，A_3B_3，A_4B_4，A_5B_5，A_6B_6，A_7B_7，A_8B_8，A_9B_9，$A_{10}B_{10}$，A_1B_{11}，A_2B_{12}，A_3B_1，A_4B_2，A_5B_3，A_6B_4，A_7B_5，A_8B_6，A_9B_7，$A_{10}B_8$，A_1B_9，A_2B_{10}，A_3B_{11}，A_4B_{12}，A_5B_1，A_6B_2，A_7B_3，A_8B_4，A_9B_5，$A_{10}B_6$，A_1B_7，A_2B_8，A_3B_9，A_4B_{10}，A_5B_{11}，A_6B_{12}，A_7B_1，A_8B_2，A_9B_3，$A_{10}B_4$，A_1B_5，A_2B_6，A_3B_7，A_4B_8，A_5B_9，A_6B_{10}，A_7B_{11}，A_8B_{12}，A_9B_1，$A_{10}B_2$，A_1B_3，A_2B_4，A_3B_5，A_4B_6，A_5B_7，A_6B_8，A_7B_9，A_8B_{10}，A_9B_{11}，$A_{10}B_{12}$〕

① Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Cambridge: Cambridge University Press, 1962, Vol. 3, p. 82.（李约瑟：《中国科技史》，第 3 卷，剑桥，剑桥大学出版社，1962）

由此可见，这个程序与六十进位制毫无共同之处，因此六十干支系统不能用来证明中国天文历算受巴比伦的影响。

2. 古巴比伦的历法

根据前期巴比伦王朝（公元前 19 到前 16 世纪）传下来的月名，以及月名在亚述（Assur）出土的约在公元前 1100 年的一块泥砖上的排列，我们得知，巴比伦人当时是把春分固定在一月（Nisannu）份，这与中国把冬至作为一年的开始是不相同的。巴比伦人以太阳落后新月在西方初见为一个月的开始，这与中国人以朔旦为一月的开始也不相同。出土资料显示古巴比伦历已用闰月来调整月份和季节的关系。在一块泥砖上记载着，国王汉谟拉比（Hammurabi，约公元前 1792—前 1752 年）曾下令说："今年年成不好，下个月必须改为闰六月来代替七月（Tashritu），原定七月二十五日应缴的赋税改在闰六月（Ululu Ⅱ）二十五日缴纳。"[①] 这表明当时已有闰月，但置闰方法并无系统规定，由国王的一个命令就可以更改。由前巴比伦王朝的最早历法资料到亚述帝国昌盛之前（约公元前 1000 年）并没有发现有关季节年长度和朔望月长度的记载。我们推测在这期间大小月的方法可能已被采用。与《尚书·尧典》和甲骨文所披露有关中国历法的发展相比，巴比伦人在历法上的进展并无显著的差异。

表 3　　巴比伦八年三闰的程序

时间 *	闰月年份	闰月数目
－528 至－521	2U　4A　7A	3
－520 至－513	2U　4A　7A	3
－512 至－505	2U　4A　7A	3
－504	2U	1

* "负"符号代表公元前，U 闰月在年中，A 闰月在年底。

据帕克（Parker）和杜贝斯坦（Dubberstein）对巴比伦泥板中闰月记录所做的编年[②]，威登（Waerden）算出在公元前 528 至前 503 年之间，巴比伦历法使用八年三闰法，其闰月情况见表 3。然后，在公元前 5 世纪之交，改进

---

① F. X. Kngler, *Sternkunde und Sterndienst in Babel*, Münster, 1909, Vol. 2, p. 253，引自 A. Pannekok 的 *A History of Astronomy*。（F. X. 奈格尔：《巴比伦的天文学和天文学家》，引自 A. 潘尼科克《天文学史》，31 页，伦敦，史密森·尚德出版公司，1961）

② R. A. Parker and W. A. Dubberstein, *Babylonian Chronology*, Providence: Brown University Press, 1956.（R. A. 帕克和 W. A. 杜伯斯坦：《巴比伦年表》，普罗维登斯，布朗大学出版社，1956）

为十九年七闰制，其置闰情况见表 4。[①] 由此表可以看出，在公元前 5 世纪时，巴比伦历法已掌握了十九年七闰的规律，照泥板记录，这方法在公元前 1 世纪仍在应用。

表 4　　巴比伦十九年七闰的程序

时间*	闰月年份	闰月数目
－500 至－482	1A 3A 6A (8A) 11A 14A 17U 19A	8
－481 至－463	(3A) (6A) 8A 11A 14A 17U 19A	7
－462 至－444	3A (6A) 8A 11A 14A 17A 19A	7
－443 至－425	3A (6A) 8A 11A 14A 17A 19A	7
－424 至－406	3A 6A 8A 11A 14A 17U 19A	7
－405 至－387	3A 6A 8A 11A (14A) 17U 19A	

* “负”符号代表公元前，U：闰月在年中，A：闰月在年底，（）：在陶片上没有找到。

王韬[②]、新城新藏[③]和薮内清[④]都分别对《春秋》中从公元前 722 至公元前 476 年间的编年与朔闰记录作了系统的研究，他们的结果归纳于表 5 中。[⑤] 由此表可见在公元前 6 世纪之前中国已发明十九年七闰制并且已有系统的应用了。

表 5　　《春秋》中的十九年七闰记录

期间*	闰月数目	期间*	闰月年份	闰月数目
－722 至－704	7	－589 至－571	3 6 8 11 13 16 19	7
－703 至－685	6	－570 至－552	3 5 8 11 14 17 19	7
－684 至－666	7	－551 至－533	3 5 8 11 13 16 19	7
－665 至－647	7	－532 至－514	3 6 8 11 13 16 19	7
－646 至－628	6	－513 至－495	2 6 8 11 13 16 19	7
－627 至－609	7	－494 至－476	3 5 8 11 13 16 19	7
－608 至－590	8			

* “负”符号代表公元前。

将表 5、表 3 和表 4 进行比较，可以看出在发明和完善十九年七闰制并系统地应用之前，中国和巴比伦都曾经历过一个不确知的阶段。尽管如此，在置闰的分配上彼此仍有所不同。表 3 和表 4 显示，在巴比伦历法中由八年三

① B. L. van der Waerden, Science Awakening Ⅱ, *The Birth of Astronomy*, Leyden: Noordhoff International Publishing, 1974, p. 103. (B·L·万·德·威尔登：《科学之觉醒》Ⅱ，《天文学的诞生》，雷登，诺德霍夫国际出版公司，1974)

② 王韬：《春秋朔闰至日考》，1900。

③ 新城新藏：《东洋天文学史研究》，东京，1929。

④ 薮内清：《中国天文学史》，东京，1969。

⑤ 陈久金：《历法的起源和先秦四分历》，见《科学史文集》，第 1 辑，5～21 页，1978。

闰制转变为十九年七闰制发生在公元前 504 到前 482 年一个较短的时期以内，而在此之前，中国天文学家们已经系统地应用了十九年七闰制几乎一个世纪。因此，我们看不出巴比伦对中国历法的影响。恰恰相反，如果这一时期有传播的话，倒可能是中国影响了巴比伦。因为十九年七闰制出现在中国远在出现于巴比伦之前。巴比伦之突然放弃八年三闰制改用十九年七闰制，而且在很短的时间内就完成，显示有受外来影响的可能性，不过，在没有充分的直接证据之前，我们倾向于中巴在历法上平行发展的看法。

（二）赤道体系的比较

中国古代天文的一个特征是北极与赤道系统的早期应用。李约瑟在他的《中国科学技术史》中说："许多欧洲学者以为天文学不经过黄道阶段而直接发展到一个齐全的赤道系统是几乎无法置信的；然而却毫无疑问地发生了。"接着他又指出："这现象首先发生于巴比伦"，并建议中国赤道系统导源于巴比伦的可能性。[①] 他主张赤道天文学起源于巴比伦的看法主要是建立在以下三点上的：（1）把巴比伦平面球形图（Planisphere）中的中环理解为赤道带；（2）巴比伦星图的中环与中国利用四仲中星来确定季节的年代比较；（3）中国和巴比伦对星命名之间的关系。在此我们把早期中国与巴比伦在赤道体系方面的工作作一比较。

1. 古代中国的赤道体系

根据《尚书·尧典》，帝尧时代的四季是由观测四组恒星于黄昏时通过南方中天来确定的。其原文如下：

> 日中星鸟，以殷仲春。……日永星火，以正仲夏。……宵中星虚，以殷仲秋。……日短星昴，以正仲冬。

这段文字提供了四组星和春秋二分及夏冬二至的直接关系。由这象限组星与四季关系的认识，古代中国天文学家逐渐地建立了二十八宿赤道系统，形成赤道坐标的关键部分，表 6 列出现在所知的完整的二十八宿系统，并列于每一宿的距星及其星等及 1900 年的赤经和赤纬。[②]

---

① 李纯一：《中国古代音乐史稿》，231、252～258 页。

② 竺可桢：《气象学报》，1944（18），1 页。

表 6　　中国二十八宿和其距星的星等及 1900 年的赤经和赤纬

1		角 jiao	α Virginis (1 • 2) 13 19 55—10°38′22″
2		亢 Kang	κ Virginis (4 • 3) 14 07 34—09°48′30″
3		氐 Di	α^2 Librae (2 • 9) 14 45 21—15°37′35″
4		房 Fang	π Scorpii (3 • 0) 15 52 48—25°49′35″
5		心 Xin	σ Scorpii (3 • 1) 16 15 07—25°21′10″
6		尾 Wei	μ″ Scorpii (3 • 1) 16 45 06—37°52′33″
7		箕 Ji	γ Sagittarii (3 • 1) 17 59 23—30°25′31″
8		斗 Dou	φ Sagittarii (3 • 3) 18 39 25—27°05′37″
9		牛 Niu	β Capricomi (3 • 3) 20 15 24—15°05′50″
10		女 Nü	ε Aquarii (3 • 6) 20 42 16—09°51′43″
11		虚 Xü	β Aquarii (3 • 1) 21 26 18—06°∞′40″

续前表

12		危 Wei	α Aquarii (3・2) 22 ∞ 39—∞°48′21″
13		室 Shi	α Pegasi (2・6) 22 59 47+14°40′02″
14		壁 Bi	γ Pegasi (2・9) ∞ 08 05+14°37′39″
15		奎 Kui	η Andromedæ (4・2) ∞ 42 02+23°43′23″
16		娄 Lou	β Arietis (2・7) 01 49 07+20°19′09″
17		胃 Wei	41 Arietis (3・7) 02 44 06+26°50′54″
18		昴 Mao	η Tauri (3・0) 03 41 32+23°47′45″
19		毕 Bi	ε Tauri (3・6) 04 22 47+18°57′31″
20		觜 Zi	λ^2 Orionis (3・4) 05 29 38+09°52′02″
21		参 Shen	δ Orionis (6・1) 05 35 43—01°59′44″
22		井 Jing	μ Geminorum (3・2) 06 16 55+22°33′54″
23		鬼 Gui	θ Cancri (5・8) 08 25 54+18°25′57″
24		柳 Liu	δ Hydrae (4・2) 08 32 22+06°03′09″

续前表

25		星 Xing	α Hydrae (2·1) 09 22 40—08°13′30″
26		张 Zhang	μ Hydrae (3·9) 10 21 15—16°19′33″
27		翼 Yi	α Crateris (4·2) 10 54 54—17°45′59″
28		轸 Zhen	γ Corvi (2·4) 12 10 40—16°59′12″

由于春分点随地球自转轴方向的逐渐变动而逐渐沿着黄道西移，形成岁差的现象。因此，《尚书·尧典》所载象限宿与四季的关系已不符合现代的观察。早在1862年，毕渥（J. B. Biot）已提出可利用岁差原理来求《尧典》所载四仲中星的观测年代，他取观测时间为下午六时，得到的观测年代为公元前2400年左右，恰与传统所认为的帝尧时代吻合，除了四组星的赤道带区域上有些不确定因素之外，毕渥的结论是不易否认的。不过，桥本增吉于1928年假定观测时间为下午七时，得到的观测年代为公元前8世纪。① 虽然没有确凿的根据可以否定天文家的中天观测是在下午六时进行，但桥本增吉的计算表明了观测时刻的选择对计算结果的敏感关系。为了避免这敏感关系，竺可桢于1944年采用二十八宿距星在赤道带出现最多的年代为计算方法，其结果见表七。②

表7　　二十八宿距星处于赤道南北10°范围以内的数目

时间*	二十八宿距数目
+1900	11
0	14
−2300——4300	18—20
−6600	15
−8800	6

* “负”符号代表公元前，“正”符号代表公元后。

① J. B. Biot, *Etudes sur L'Astronomie Indienne et sur L'Astronomie Chinoise*, Paris: Lévy, 1862, p. 263.（J. B. 毕渥：《中国、印度天文学之研究》，巴黎，利夫，1862）

② 桥本增吉：《书经尧典之四中星的研究》，载《东洋学会》，第17卷第3期，303页，东京，1928。

由表 7 可见，在公元前 4300 年至公元前 2300 年之间，二十八宿距星处于赤道附近的数目最多，支持毕渥的早期计算。

值得在此回忆一下本世纪上叶在疑古高潮时对《史记》中所叙述的中国古代史的看法与评论。当时有许多著名的历史学家和汉学家尤其否认西周以前的中国历史，虽然商代甲骨文的发现以及随后将《史记》中所在商朝 31 位君王中之 29 位君王名称都从甲骨文中找到，但这些学者又坚持商代以前的历史不可靠，认为《史记》中叙述的夏代与五帝均为伪史，没有事实根据。① 这种观点无疑地影响了对二十八宿起源的研究，这从 1959 年李约瑟关于这项研究所做的结论可以看出来：

> 根据我们现在对中国古代历史的了解，从宽估计，《尧典》的年代未必能早于公元前 1500 年；因此也许桥本增吉的结论最值得注意。但是，可能性仍存在，即《尧典》的记载确实是古老的天文观测传统的遗迹，不过它根本不是中国固有的，而是属于巴比伦的。②

在这里我们可以看出当时中国古代史的知识背景对李约瑟的结论起了关键性的作用。

由于近几十年的考古发掘，我们对商代之前的文化有了局部的认识。在二·（二）节中，我们已简单地叙述了商之前的文化分布，并讨论了《尚书·尧典》中派天文官去四方的记载可能是有事实根据。大汶口文化层所出土的陶罇（碳 14 年代约为公元前 2500 年）与罇上的陶文暗示“寅宾日出，平秩东作”记载的可靠性。同时给毕渥计算《尚书·尧典》所载象限组星与四季关系的观测年代提出一个独立的证据。出土文物同时也给二十八宿的完成年代提出一些重要的资料。

二十八宿完成的年代是一个争辩了几乎三世纪的问题。这争辩大体可分为两派，一派认为二十八宿的完成年代不早于《吕氏春秋》，在公元前 3 世纪。另一派主张二十八宿完成的年代不迟于《月令》，在公元前 7 世纪或更早。1978 年曾侯乙墓二十八宿天文图在湖北随县的出土否认了二十八宿的完

---

① 见顾颉刚：《与钱玄同先生论古史书》，《古史辨》第 1 册，59 页，1926。

② Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Cambridge: Cambridge University Press, 1962, Vol. 4, p. 246.

成年代不早于公元前 3 世纪的看法。因为曾侯乙卒于公元前 433 年，故墓中的二十八宿天文图（图 4）不可能晚于公元前 5 世纪。[①] 由图 4 可见这天文图是以二十八宿的名字顺着时针方向环绕着一个“斗”字（可能代表北斗）排列成一个椭圆形的赤道环。所有二十八宿的宿名均写为篆书。图 5 是这些篆体宿名与现在印刷体的对照，此图应与表 6 所列的二十八宿对比，除了个别情况外，彼此都能对上。这些宿名对二十八宿起源问题研究具有无与伦比的价值。[②]

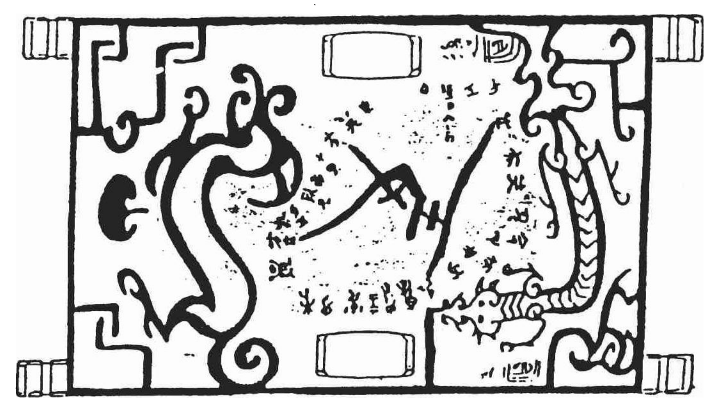


图 4　1978 年在湖北随县擂鼓墩出土的衣箱上的二十八宿天文图像

（斗）、（牽牛）、（伏女）、（虛）、（产）、（西縈）、（東縈）、（圭）、（婁女）、（胃）、（矛）、（繹）、（此瞿）、（参）、（東井）、（與鬼）、（酉）、（七星）、（素）、（冀）、（車）。

图 5　曾侯乙天文图中赤道环上二十八宿的篆体宿名与现在印刷体的对照

曾侯乙天文图中赤道环的东西两旁绘有一龙一虎，很明显，龙当为东宫

① Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Cambridge: Cambridge University Press, 1962, Vol. 4, 图版 5。

② 王健民、梁柱、王胜利，《文物》，1979 (7)，40～45 页。裘锡圭，《文物》，1979 (7)，25～32 页。

苍龙，虎当为西宫白虎。图中似乎没有四宫中的南宫朱雀和北宫玄武。黄建中等[1]认为，如果把木箱前后两侧所显示的设计和箱盖上的天文图一并考虑的话，其他两宫也都有了（见图 6）。这看法假设前侧的图画设计为南宫朱雀、后侧为北宫玄武。全黑设计代表北宫玄武，可解释为当时北方玄武在地平线下看不见的意思。为了支持这解释，黄建中等又认为天文图中赤道环的亢（陸）宿之下所写的“甲寅三日”可能是曾侯乙逝世的日期，从年表推算，这日期是该年五月初三，接近于春分季节。[2] 因此，黄昏时，北方七宿处于地平之下看不见。这解释很有意思，但有待于进一步研究。

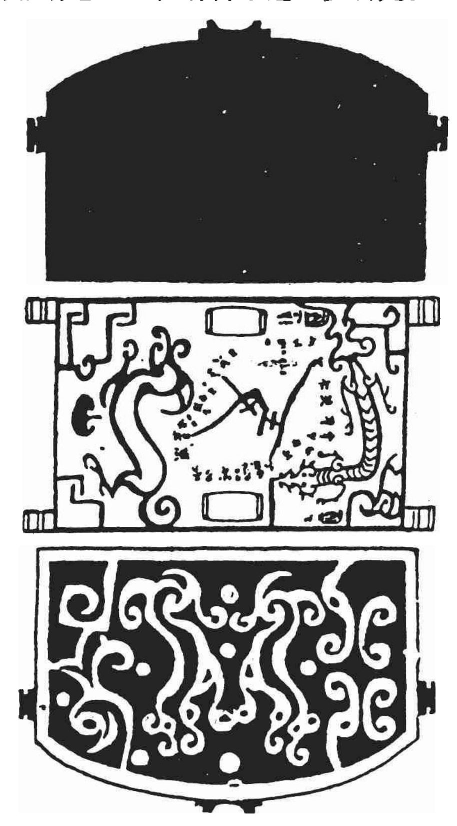


图 6　曾侯乙二十八宿衣箱前侧图画（下）和后侧全黑（上）以及箱顶上的天文图（中）

---

① 黄建中、张镇九、陶丹和 Kenneth Brecher（肯尼思・布雷彻）：《擂鼓墩一号墓天文图像考论》，第十届国际广义相对论与引力会议论文，意大利，1983 年 7 月。

② 王健民、梁柱、王胜利，《文物》，1979（7），40～45 页。

2. 古巴比伦的赤道体系

现存有关巴比伦的天文知识，主要来自19世纪中叶以来的考古发现。巴比伦的浮雕和泥砖于1843年的考尔萨巴德（Khorsabad）遗址首先出土，接着是1849和1850年在尼尼微（Nineveh）遗址的第一皇宫图书馆（Kuyunjik）和1853年在亚述巴尼帕（Ashurbanipal）图书馆遗址出土，大多数泥砖文物现都收藏在欧洲的博物馆里。约一世纪前，自楔形文字（Cuneiform writings）得以辨认以来，科技史学家对泥砖楔形文字中的天文资料的研究已有进展，做出了显著的成绩。两块保存在英国博物馆的泥砖（K250和K8067）可能是前巴比伦王朝（公元前19—前16世纪）时期遗物的传抄品。[①] 砖上刻有伊拉姆（Elam）、阿卡得（Akkad）和阿姆鲁（Amurru）三地的恒星和行星的名称，现入表8。[②] 表8中所列的这些星和三个地区所崇拜的神亚努玛（Ea或Enuma）、阿努（Anu）和恩利尔（Enlil）有关系，见表9。表9是1920年薛洛德（Schroeder）根据收藏在柏林图书馆一块出土于亚述约公元前1100年的泥板复原出来的。[③]

奈给保尔（Neugebauer）曾指出："对太阳、月亮和金星的神化不能算做天文学"，以及"对一些惹人注目的恒星和星座的命名也不构成天文科学"[④]。我们对表8中所列恒星和行星的兴趣来自它们后来与月份发生了联系（见表9）并且也在出土的星图中出现。局部平面球形星图（见图7）发现在出土的泥板残片上。[⑤] 这些是属于"亚努玛—阿努—恩利尔"系列的泥砖，包含有连续编号的70多块泥板，占文有7000多条。据说经过了几个世纪时间，直到公元前1000年左右，这些众多占文的规范化才最后定型。因此，巴比伦平面球形星图的出现应在公元前1200年左右，正相当于中国商朝迁都于殷以后的

① *Cuneiform Texts* (British Museum)，第25册，图版40、41和44，1909，见E. F. Weidnen, *Handbuch der Babylonischen Astronomie*, Leipzig, 1915。(《楔形文字读本》，大英博物馆。见E. F. 韦德纳：《巴比伦天文学辞典》，莱比锡，1915)

② B. L. van der Waerden, Science Awakening Ⅱ, *The Birth of Astronomy*, Leyden: Noordhoff International Publishing, 1974, p. 68，见表2。(B. L. 万·德·威尔登：《科学之觉醒》Ⅱ，《天文学的诞生》，雷登，诺德霍夫国际出版公司，1974)

③ O. Schroeder, *Keilschrifttexte aus Assur Verschiedenen Inhalts*, Leipzig, 1920, No. 218, p. 119. (O. 施罗德：《来自亚述的各种不同内容的楔形文字文献》，莱比锡，1920)

④ O. Neugebauer, *The Exact Science in Antiguity*, Providence: Brown University Press, 1957, 2nd ed. p. 99. (O. 奈给保尔：《安提瓜提之严谨科学》，2版，普罗维登斯，布朗大学出版社，1957)

⑤ E. A. Wallis, Budge (ed.), *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets* (*British Museum*)，第33卷，6页，图版11和12，1912。(E. A. 沃利斯·巴奇编：《巴比伦楔形文字表》，大英博物馆)

时间（约公元前1384—前1111）。

表8　伊拉姆（Elam）、阿卡得（Akkad）和阿姆鲁（Amurtu）三地区的恒星和行星

编号 No.	伊拉姆的星 (Stars of Elam)	阿卡得的星 (Stars of Akkad)	阿姆鲁的星 (Stars of Amurru)
1	……	APIN（犁星）※	IKU（室、壁）
2	……	*a-nu-ni-tum* ※※	SHU. GI（天船二）
3	……	SIBA. ZI. AN. NA（参）	MUSH（长蛇座）
4	……	UD. AL. TAR	KAK. SI. DI（天狼）
5	……	MAR. GID. DA（北斗）	MASH. TAB. BA. GAL. GAL（北河二）
6	……	SHU. PA（大角）	BIR（老人星?）
7	……	*zi-ba-ni-tum*（氐）	NIN. MAH
8	GIR. TAB（房、心、尾）	UR. IDIM（豺狼座）	LUGAL（轩辕十四）
9	……	UZA（织女）	*sal-bat-a-nu*（火星）
10	GU. LA（虚）	*mushen*（牛郎）	AL. LUL（南河三）
11	N（U. MUSH. DA）（天鹤座）	DA. MU（海豚座）	SHIM. MAH（危）
12	……	*ni-bi-rum*（火星）	KA. A

※　相当于现今的仙女处γ星和三角座α、β、γ星。

※※相当于现今的仙女座中间部分和双鱼座东北部分。

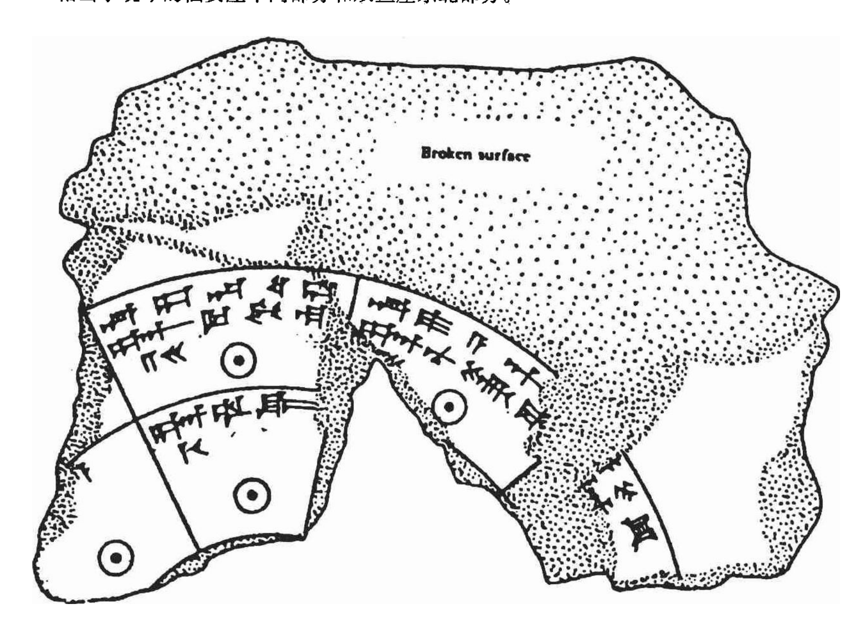


图7　巴比伦平面球形星图（Planisphere）（约公元前1200年）

表 9　分属于亚努玛（Ea 或 Enuma)、阿努（Anu）和恩利尔（Enlil）的恒星和行星*

月份 Month	亚的星 Stars of Ea	阿努的星 Stars of Anu	恩利尔的星 Stars of Enlil
Ⅰ. Nisannu	IKU（室、壁）	DIL. BAT（金星）	APIN（犁星）※※
Ⅱ. Aiaru	MUL. MUL（昴）	SHU. GI（天船二）	*A-nu-ni-tum*※※※
Ⅲ. Simanu	SIBA. ZI. AN. NA（参）	UR. GU. LA（轩辕九）	MUSH（长蛇座）
Ⅳ. Duzu	KAK. SI. DI（天狼）	MASH. TAB. BA	SHUI. PA. E
Ⅴ. Abu	BAN（弧矢一）	MASH. TAB. BA. GAL. GAL（北河二）	MAR. GID. DA（北斗）
Ⅵ. Ululu	*ka-li-tum*	UGA（轸）	SHU. PA（大角）
Ⅶ. Tashritu	NIN. MAH	*zi-ba-ni-tum*（氐）	EN. TE. NA. MASH. LUM（库楼七）
Ⅷ. Arahsamna	UR. IDIM（豺狼座）	GIR. TAB（房、心、尾）	LUGAL（轩辕十四）
Ⅸ. Kislimu	*sal-bat-a-nu*（火星）	UD. KA. DUH. A（天津二）	UZA（织女）
Ⅹ. Tebetu	GU. LA（虚）	*al-lu-ut-tum*（小马座）	A^{mushen}※（牛郎）
Ⅺ. Shabatu	NU. MUSH. DA（天鹤座）	SHIM. MAH（危）	DA. MU（海豚座）
Ⅻ. Addaru	KUA（北落师门）	^{d}Mardud（火星）	KA. A

※　Mushen 意思是鸟，A^{mushen}（更正确的 A_2^{mushen}）的意思是鹰。

※※　相当于现今的仙女座子星和三角座 α、β、γ 星。

※※※相当于现今的仙女座中间部分和双鱼座东北部分。

*席泽宗按：表 8、9、图 8 有连带关系，表 9 最为重要。巴比伦的星名至今未有定论，而且星群划分和希腊不同，和中国更不相同。现在采用最简单的办法直接用中国星名与它对应。没有中国星名的，用希腊名，没有希腊名的直接译它的星名，如犁星。更仔细一点则应为：UZA 原意为山羊，希腊为天琴座，中国为织女（渐台），A^{mushen}原意为鹰，希腊为天鹰座，中国为牛郎（河鼓）。

平面球形星图是一个由三个同心圆所组成的图形，以 12 个半径划分成 36 个部分。每一部分写有星名及数字。这些数字形成简单的等差级数但其意义尚未清楚确定。很明显这星图是代表天空的分区，遗憾的是至今只有一些残片被发现。1900 年，潘切斯（Pinches）首先利用大英博物馆收藏的一些残片进行复原。[①] 虽然潘切斯所用的一些残片，大多数后来又遗失了，但他所复原的平面球形星图为斯考特（Schott）提供了基础，使他于 1934 年能重新复原出一个平面球形星图[②]，（图 8）图中的三环（俗称“三路”或“三道”，three

① T. G. Pinches，*J. Royal Asiatic Soc*. 1900，573 页。（潘切斯：《皇家亚洲社会科学》）

② A. Schott，*Zeitschrift d. deutsch. Morgenländischen Gesellschaft*，第 88 卷，1934，302 页。（A. 斯考特：《德意志学报：东方社会》）

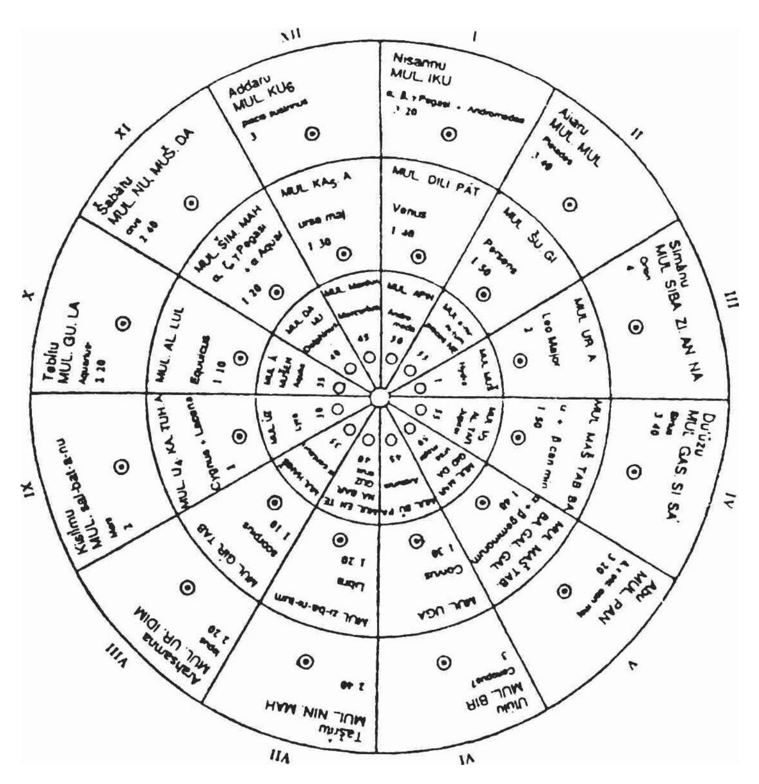


图 8　1934 年斯考特（A. Schott）重新复原的
巴比伦平面球形星图（Planisphere）

国内译名如下：

	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X	XI	XII
圈一（月名）	正月	二月	三月	四月	五月	六月	七月	八月	九月	十月	十一月	十二月
圈一（星名）	室壁	昴	参	天狼星	弧矢一			豺狼座	火星	虚	天鹤座	北落师门
圈二	金星	天船二	轩辕九		北河二	轸	氐	房心尾	天津二	小马座	危	木星
圈三	犁星	双鱼				大角	库楼七	轩辕十四	织女	牛郎	海豚座	

席泽宗按：此图内容和表 9 基本相同，“Mul”为星字，其后为巴比伦星名。和表 9 不同的四个星用线标出。

roads）与表 9 相对照可以看出，中环相当于阿努星序，外环相当于亚星序，内环相当于恩利尔星序。这样的安排正符合于《创世诗》（Enuma-Elis）所讲的故事。分析图 8 与表 9 中的星名可见巴比伦的“月站”和中国的二十八宿

的名称没有一个有直接相应的含义。虽然有人认为有几个星的名称可以间接地对应起来，但那种联系实在牵强附会，不足为信。[①]

许多天文史学家认为平面球形星图中的中环正是赤道带，证实巴比伦的天文学在公元前 1200 年或更早已采用了赤道系统。然而，分析中环分别对应 12 个月的 12 个星，发现这些星并非其相应月的偕日出的星。这 12 个星中，竟包括了两个行星：一月份的金星（DIL・BAT）和十二月的木星（Marduk）；这显然是错误的，因为行星不可能和某一特定月份发生固定关系。由此可见，中环阿努的星不能形成赤道系统。它和《尚书・尧典》中分布在四个象限上的宿不同，象限宿实为一个赤道系统和四季有固定的关系。除了决定季节之外，中国的宿同时也用来作为表示天体位置的依据。这样的用法在甲骨文中就有所发现，譬如公元前 1300 年左右有关新星出现的记载："七日己巳夕豈出新大星并火。"[②] 在这里，新星的位置用组星"火"（即心宿）表出，这样的用法对赤道天体坐标的发展有密切的关系。

公元前 700 年左右，巴比伦的天文学家建立了一个改进的赤道恒星系统，这系统在"犁星（Mul Apin）泥板系列"中发现，共有三十六星群，其中除 8 个亮星远离赤道之外，其余 28 组星全在赤道南北 30°范围以内。[③] 三十六星群全为恒星，远较平面球形星图进步。然而与此同时，中国的"宿"系统也发展到它的最后完整形式。值得注意的是当二十八宿的二十四宿在《月令》中出现时，其应用已十分系统化了，举正月为例："孟春三月，日在营室，昏参中（《礼记正义・月令》作"昏参中"，见《十三经注疏》中华书局影印本，1979），旦尾中其日甲乙。"这表明了"宿"系统用法的一般性质，它是用来确定太阳的位置。《月令》为公元前 7 世纪左右西周时期的作品，后来被收入《礼记》中。

将犁星系列中的三十六星群和二十八宿相比，我们没有发现任何有相互影响的证据，李约瑟提出《周髀算经》中的"七衡图"作为中国受巴比伦影

① G. Thibaut, On the Hypothesis of the Babylonian Origin of the So-called Lunar Zodiac, *Journal of the Asiatic Society of Bengel*.（G. 蒂伯特：《巴比伦所谓太阴黄道十二宫的起源假设》，载《本格尔亚洲社会杂志》，1894 年第 63 卷，144 页）

② 陈久金：《历法的起源和先秦四分历》，见《科学史文集》第 1 辑，第三章，1978。

③ E. F. Weidner, Ein Babylonisches Kompendium der Himmelskunde. *Am. J. of Semitic Languefes and Literature*. 1924 年第 40 卷，186 页。（E. F. 韦德纳：《巴比伦天文学概论》，载《美国闪族语言文学杂志》，1924 年第 40 卷，186 页）

响的证据。① 但是七衡图是以北极为中心的七个同心圆，用来描述太阳周年视运行轨道的变化。它是陈子在某些假设和简化下，根据日影长度和南北距离之间的关系计算出来的，并非用来划分天空。中国把恒星划分为中宫、外宫和赤道二十八宿，似乎类似巴比伦的三环，但这并非由于巴比伦三环的影响。恒星天图分中外宫是赤道“宿”系统合乎逻辑的扩充。

也许值得在此提出，在公元前 7 世纪时，黄道概念和赤道概念都还没有正确形成。当时更没有如现代这样明确的定义。巴比伦的三十六星群沿赤道内外 30°选择可以看做是向赤道或黄道系统发展的一个中介步骤。因此，到了公元前 3 世纪和前 2 世纪塞琉古（Seleucid）时期的巴比伦泥板所出现的天文系统为黄道系统而非赤道系统，并不是不能理解的。这只不过再一次说明了科学发展的多重道路。

四、天文和音律相结合的比较

天文学和声学均为起源很早的自然科学，这方面的早期知识主要来自观察与体验的累积。现象的认识与分析常建立在直觉的主观见解上。一个很自然的直觉思想是这两方面的知识有相联的关系。本节比较巴比伦、希腊与中国在这方面的思想来分辨这三个文化相同之处并分析它们之间的相互影响。值得强调的是在此我们讨论天文与音律的结合、有关音乐与天相联关系方面的思想与理论，不论是精神的天、哲理的天或神权的天，虽有其重要的文化价值，因其普遍的共同性，在此不讨论。

（一）巴比伦的四季与音律关系

根据希腊学者的叙述，巴比伦人很早就认为音律与历法有直接关系。可是在美索不达米亚出土的巴比伦陶片上至今尚未发现明显的记载。最早的清楚记载来自公元后 1 世纪后期的希腊作者。普鲁塔克（Plutarch，约 46—120）有下列叙述：

> 迦勒底人（Chaldeans）说，春季之于秋季，其关系为四度；于冬

① Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Cambridge: Cambridge University Press, 1962, Vol. 3, pp. 256-257.

季，其关系为五度；于夏季，其关系为八度。但是，如果幼里彼得斯（Euripides，约公元前 5 世纪）正确地把一年分为夏季四个月，冬季同数，众所爱好的秋季为一双（即两个月），春季同数，则季节的变迁成八度比例。①

迦勒底是在幼发拉底河下游的南岸，很明显，普氏所说的是巴比伦认为一年四季的分划是依照谐和音律而定的。

李约瑟和鲁宾逊的解释是“数字形成这些比例的为春季六、秋季八、冬季九和夏季一二，正是毕达哥拉斯用来表达谐和音率的数字”②。由这些比例，加上四季共有十二月，李、鲁两氏计算出来四季在巴比伦为春季 2.1 月（实$\frac{72}{35}$月），秋季 2.7 月（实$\frac{96}{35}$月），冬季 3.1 月（实$\frac{108}{35}$月）和夏季 4.1 月（实$\frac{144}{35}$月）。正因为春短夏长在巴比伦比在希腊更为接近典型，他们认为这个事实增强了这段文字的价值。该计算所得的四季月数的分配与普氏所载的希腊幼里彼得斯的分配并不同。幼氏分春季与秋季各为两个月，而夏季与冬季各为四个月，因此其中没有四度、五度的比例，只有八度的比例。

（二）希腊的天体运行和音律关系

照希腊的记载，毕达哥拉斯的发现谐和音律的数字关系增强了他的数字统治宇宙的形而上学思想。他认为谐和音律的数字也操纵天球运行。毕氏与毕家学派认为地、月亮、太阳、行星等都为球形，除了地球之外还有一个（想像中的）逆地球（counter-earth）。所有地球、逆地球、月亮、太阳、行星等天球都环绕着一个（想像中的）中心火旋转。③ 当然没有人见过“逆地球”和“中心火”。很明显这个天体运行的体系不是以观察为根据建立的。毕氏与毕家学派同时也认为如此巨大的天体以高速环绕一个中心火是不可能没有来自运行所发出的声音。因此每一球体必因其与中心火距离的不同而发出不同

① Plutarch, *Moralia*, “Creation of Soul” (translated by John Phillips, 1694). （普鲁塔克：《摩拉里亚·灵魂的创造》，约翰·菲利普译本）

② Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Cambridge: Cambridge University Press, 1962, Vol. 3, p. 181.

③ D. R. Dicks, *Early Greek Astronomy to Aristotle*, Ithaca: Cornell University Press, 1970. （D. R. 迪克斯：《亚里士多德的早期希腊天文学》，62～91 页，伊萨卡，康奈尔大学出版社，1970）



的音响。而这些音响形成一个谐和音调。这个含有诗意的幻想理论即所谓的"球体谐和音"(Harmonic of sphere)或"球体音乐"(Music of sphere)。

"球体谐和音"的一个很明显的困难是为什么人们听不见这些球体的谐和声音。毕氏的巧妙解释是球体声音的一直存在形成了一个声音的背景，人一生下来就一直在这声音背景中，没有真正的肃静作比较，故分辨不出背景与无声，不自觉地也就听不出宇宙的"球体谐和音"。

历来有多种不同的宇宙"球体谐和音"的排列，现列小普里尼(Pling, the Younger)的记载如下[①]:

地球

……全音

月亮

……半音

水星

……半音

金星

……小三度

太阳

……全音

火星

……半音

木星

……半音

土星

……小三度

恒星

甚至在公元17世纪开普勒(Kepler, 1571—1630)仍在追寻一个以不同的天体的最高与最低的轨道速度的方法来解释这宇宙"球体谐和音"。

---

① Colin A. Ronan, *Changing Views of the Universe*, New York: Macmillan, 1961.(柯林·A·罗兰:《宇宙观的变迁》，纽约，麦克米伦出版公司)

然而，毕氏的“球体谐和音”并不是一个以观察为根据的理论。事实上，天体循环运行的半径比率与谐和音律根本就没有关系。李约瑟和鲁宾逊在讨论“误用谐和音律”的例子时，就列毕氏“球体谐和音”为希腊的第一个误用实例。毕氏虽知道弦长与谐和音的数字关系，但不了解这数字与弦的振动关系，以及发音的原理。毕氏的兴趣在数字与事物的关系，并没有进一步分析这关系的实际内容。亚里士多德曾批评毕氏的数字观念而说“毕氏相信万物为数字组成，不理解数字可脱离实物而单独存在。”①

（三）中国的天文与音律的结合

1. 音律与日光的相应

天文与音律的结合，在中国与在巴比伦和希腊的情形有本质的不同。在中国，没有例子牵涉到应用谐和音律（3/4、2/3 和 1/2）作为天文观象计算的数字根据。最接近于利用有关音律数字的例子可能是《周髀算经》中陈子利用生律之数 81 作为日光所照范围的计算。

黄钟生律之数为 81 起源很早，《管子·地员》中叙述五声音阶的计算时指出，“凡将起五音，先主之一而三之，四开以合九九，以是生黄钟小素之首以成宫”。这就是说由 1×3^4 而得 9×9（即 81）为生黄钟之数。取 81 为黄钟律的宫，《管子·地员》以三分损益法而求得：

徵（108）1	基音
羽（96）8/9	大二度
宫（81）3/4	纯四度
商（72）2/3	纯五度
角（64）16/27	大六度

由此可见，由生律数 81，以三分损益法可生成纯四度、纯五度，虽《管子·地员》没有明显提出，也可生成纯八度。

陈子测量太阳运行的模型，假设地平不动而太阳在一个与地平行的平面环绕北极。以这模型来解释昼夜现象与昼夜长短随着太阳轨道迁移的变化是很困难的。陈子认为光与声在性质上有类似之处。因此采用了声的知识以求

① Aristotle, *Metaphysics* XII p. 6.

解决这问题的方法。声音辐射范围是有限的，而人之所听闻远近宜如声音传播也是有限的。陈子说："人所望见远近，宜如日光所照。"为求日光所照的范围，陈子采用了生律之数 81，把太阳远近所著及日光所照的整个范围直径定为 81 万里，超出这个范围就是黑暗。由此假设，陈子模型不但大致上可说明昼夜现象与变化，而且也可以解释北极之下，夏季与冬季有无日光的现象。

但是，很明显陈子并没有了解生律数 81 的含义。数字 81 的应用是为避免非整数，以三分损益法求五声音谐得除四次，81 正是其最小公倍数，因此 81 是一个方便的数字来求其他的律数。由上引《管子·地员》篇所述 81 数字的来源，很明显当时律学家已正确地了解了律数的相对值而不是绝对值与谐和律有关系。生律数 81 当然与声音辐射范围没有关系。陈子不但认为与辐射范围有关系，而且把这关系应用在光照的范围上，这是错误的。在与弟子荣方讨论学术方法论时，陈子主张"同术相学，同事相观"。虽然这理论是正确的，但在此他对光与律之间的"相观"与"相学"均没有做得正确。

2. 历与律的合一

古代中国人很早就认为音律与历法有关系，他们主张音律与月份有一对一的相应关系。在《月令》中，月与律的关系列如下：

孟春之月，日在营室，——其音角，律中大簇
仲春之月，日在奎，——其音角，律中夹钟
季春之月，日在胃，——其音角，律中姑洗
孟夏之月，日在毕，——其音徵，律中中吕
仲夏之月，日在东井，——其音徵，律中蕤宾
季夏之月，日在柳，——其音徵，律中林钟
孟秋之月，日在翼，——其音商，律中夷则
仲秋之月，日在角，——其音商，律中南吕
季秋之月，日在房，——其音商，律中无射
孟冬之月，日在尾，——其音羽，律中应钟
仲冬之月，日在斗，——其音羽，律中黄钟
季冬之月，日在婺（《礼记正义·月令》作"日在婺女"），——其音羽，律中大吕

一个直接的问题是这一对一相应的关系是建立在什么原理或根据上。

很明显，中国古代的历律相应保留了月与月之间和律与律之间的关系与序列。历法中月的测定与音阶中律的推算全保留其原有方法与原理。音阶中的谐和音律没有用来计算月份。这一点与上述巴比伦采用谐和音律计算季节月份的分配，在观念上是不同的。中国古代历律的相应是建立在模式关联（pattern association）的思维上。如图 9 所示，一个年度分为 12 个月的模式文理，与一个八度分为 12 个律的模式文理，有多项类似之处。历与律为两项最早与数字发生直接关系的自然科目，而这两项科目之间有不易抹煞的共同特征。譬如，一个回归年不能以整数分入朔望月，正如一个纯八度不能以整数分入半音程。古代中国解决这问题的数理方法也十分类似，一个是采用大小月把一年度分成十二月，另一个是采用大小半音把一个八度分成十二个半音。这些类似模式文理的认识，必然与历律相应的看法有关。① 以现代水平评论，历律相应的看法不是建立在科学的推理，然而，在当时这类模式关联的思维也有其直觉的科学价值，不能一概而论地评为迷信。

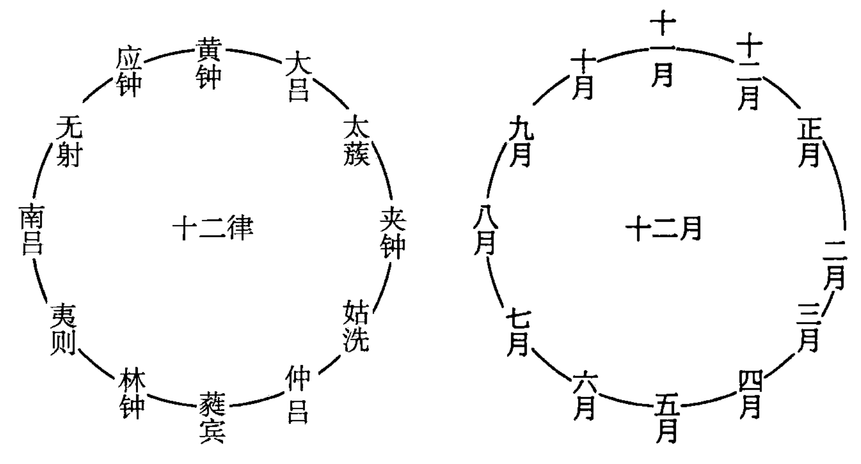


图 9　八度十二律模式与年度十二月模式的比较

五、结论

由上面对早期中华文化与古巴比伦文化在音律学和天文学方面现存资料

① Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Cambridge: Cambridge University Press, 1962, Vol. 4, p. 246.

的比较，我们可见这两种文化虽有些相同的发现，但许多方面的成就却有重要的区别。音律分析与天文观察均属于自然现象的研究，这些自然现象的规律与原理是永恒不变的。不同文化对同样自然现象的研究而有相同的发现是必然的，不足以为传播的证据。因此星体规律与季节关系的类似认识，以及相同谐和音律如 3：4、2：3 和 1：2 的发现，均不证实传播，还必须更进一步地分析这些发现的过程和考察是否有传播的痕迹和资料。

李约瑟把《尚书·尧典》所载赤道组星与四季的关系推测为“巴比伦古老天文观测传统的遗迹”是没有根据的，把《周髀算经》中“七衡图”作为中国赤道天文体系受巴比伦平面球形星图影响的证据也是不正确的，因为平面球形星图的中环并不是一个恒星赤道环。此外，“七衡图”为太阳周年视运行轨道的平面图，与平面球形星图并无关系。现存资料显示赤道天文体系在中华文化中的形成与发展是独立生成的，并没有受到巴比伦的影响。虽然这两种文化的历法均采用了闰月制度，现存资料证实其发展过程并不相同。十九年七闰法在中国的形成要比巴比伦早约一个世纪（见三（一））。关于闰月制度的起源问题，目前还没有决定性的资料。在中华文化中，早在《尚书·尧典》与甲骨文中已有闰月的记载。在古巴比伦文化中，汉谟拉比时代的泥板楔文中也有闰月的记载，不过闰月是处理季节与年月周期的一个人为方法，同时也是一个合理简易的明显方法，在不同文化中分别发明是很可能的。

李约瑟和鲁宾逊的假设认为谐和音律起源于巴比伦然后东传到中国也与现存资料不符合。近来出土有关音律文物的时代已早于现存巴比伦文物的时代，证实音律知识在中华文化里也有悠久的历史。譬如，1987 年在贾湖出土的一支完整无裂纹并保留发音功能的骨笛。由该笛测得公元前 5000 多年前已有六声音阶，加上筒音可能形成最早的七声音阶（见二（二））。由出土的商代乐器，我们可得知当时不但已有十二音阶形成的趋势而且具有标准音的观念（见二（三））。这些发展已超出同时代的希腊。

《管子·地员》所载音阶生成的计算方法，清楚地证实当时谐和音律如纯四度 3：4，纯五度 2：3 和纯八度 1：2 不但已明确发现而且已应用在音律三分损益上生和下生的原理中了。虽然《管子》为稷下学士在齐国后期（约公元前 4 世纪）所编写的书，但其内容收集了历来的资料，包括管仲（卒于公元前 645 年）时代的资料。曾侯乙双音编钟的出土更证实了在公元前 5 世纪已有五个半八度音域的十二音阶。这些出土文物加上《国语》所载单穆公和伶州鸠在公元前 522 年对周景王所谈有关钟的度律与其十二律的形成，证实在

毕氏可能发现谐和音律数字关系的同一世纪，古代中国声学家不但已有完整的十二音律，而且已采用了谐和音律的数字关系创造了五度相生的上下原理。① 这当然完全否定了沙畹所谓音律知识是由希腊在亚历山大东征时代（公元前 4 世纪）传入中国的谬论。同时也确证由巴比伦东传到中国的假设，不但不是建立在现存巴比伦的音律资料，也不是建立在现存中国的音律资料的基础上。

由上第四节对巴比伦、希腊和中国在天文和音律相结合方面的观点的叙述和所做的比较，我们也可作一结论，麦克伦认为曾侯乙编钟的出土增强了美索不达米亚天文与音律相结合知识在泛欧亚发展的假设是没有根据的。麦氏认为只有把八度音程比 2：1，利用天文周圈 360 单位，而扩展到 720：360 才有足够的单位数作适当的比率来定十二音音阶。事实上，中国十二音阶的形成与巴比伦把一圆圈分为 360 单位根本就没有关系。此外，中国古代的圆周是 $365\frac{1}{4}$度，也不是 360 度（见三（一）1）麦氏认为中国律历关系可间接地追溯到巴比伦创世神话中只是一个主观的见解，没有任何根据。

程贞一　美国圣地亚哥加州大学物理教授

席泽宗　中国科学院自然科学史研究所研究员

饶宗颐　香港中文大学中国文化研究所荣誉讲座教授

---

① Cheng-Yih (Joseph) Chen, A Reexamination of the Early Natural Science in Chinese Civilization. University of Hong Kong Press.（程贞一：《中国古代科学的重估》，第六周年东亚科技史基金会演讲，1988，香港大学出版社）


ISBN 978-7-300-10904-6
9 787300 109046 >
全套定价：2800.00 元
（共 14 卷 20 册）

ISBN 978-7-300-10904-6/K · 365